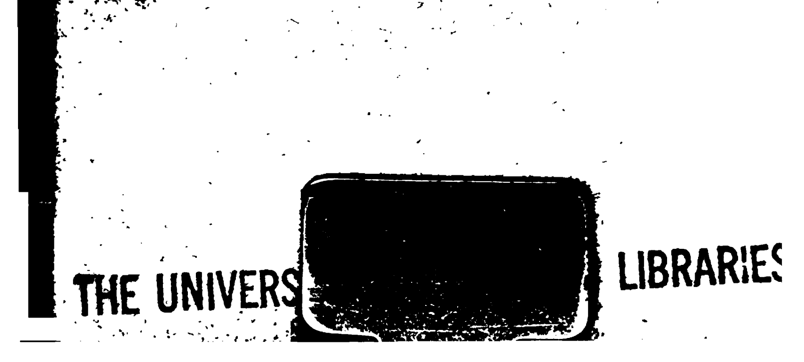
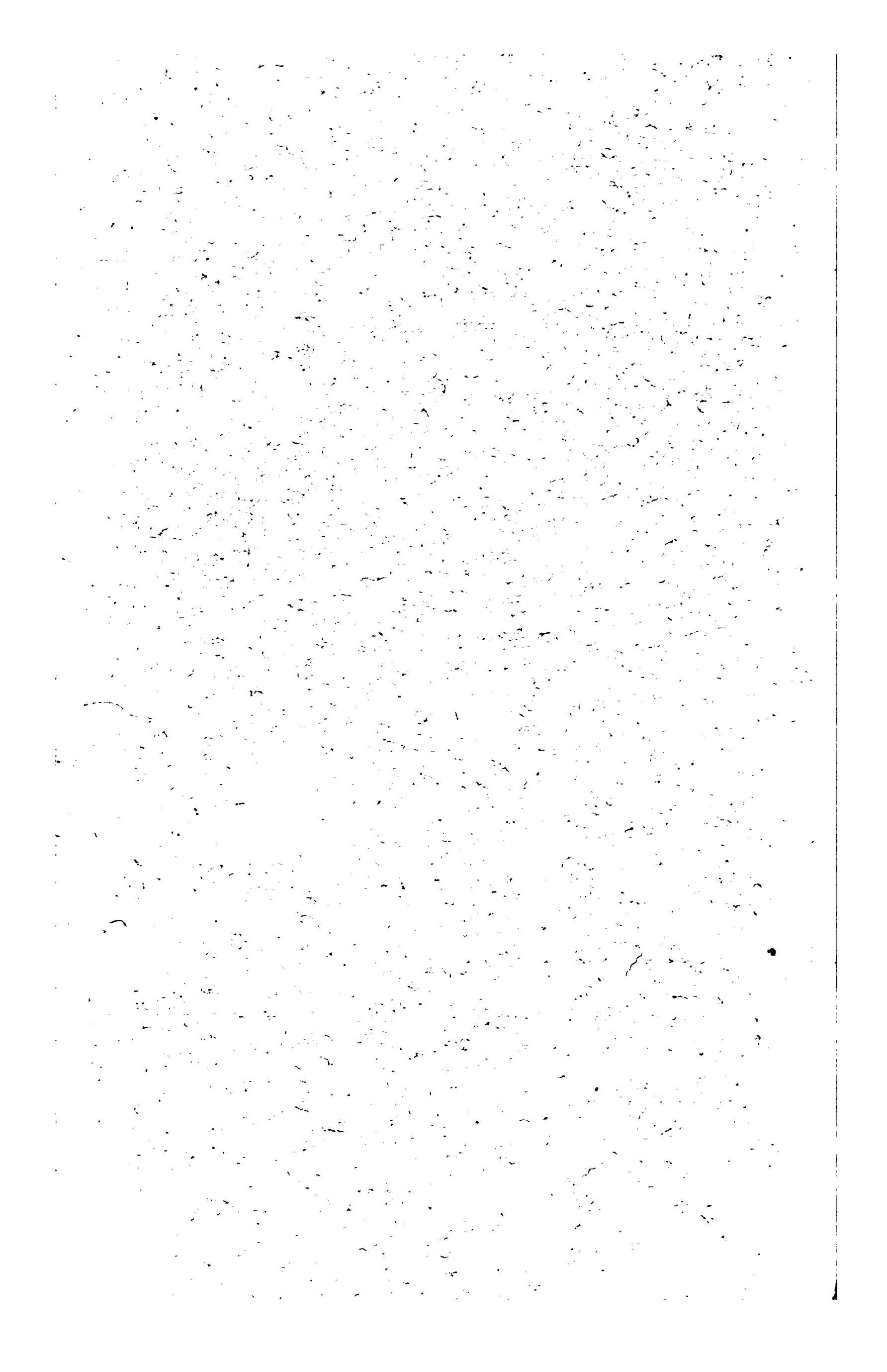

B
765
.T54
09
A 3 9015 00390 095 1
University of Michigan – BUHR
Allgemeine Erkenntnislehre des heiligen Thomas.
University of Michigan


THE UNIVERS
LIBRARIES



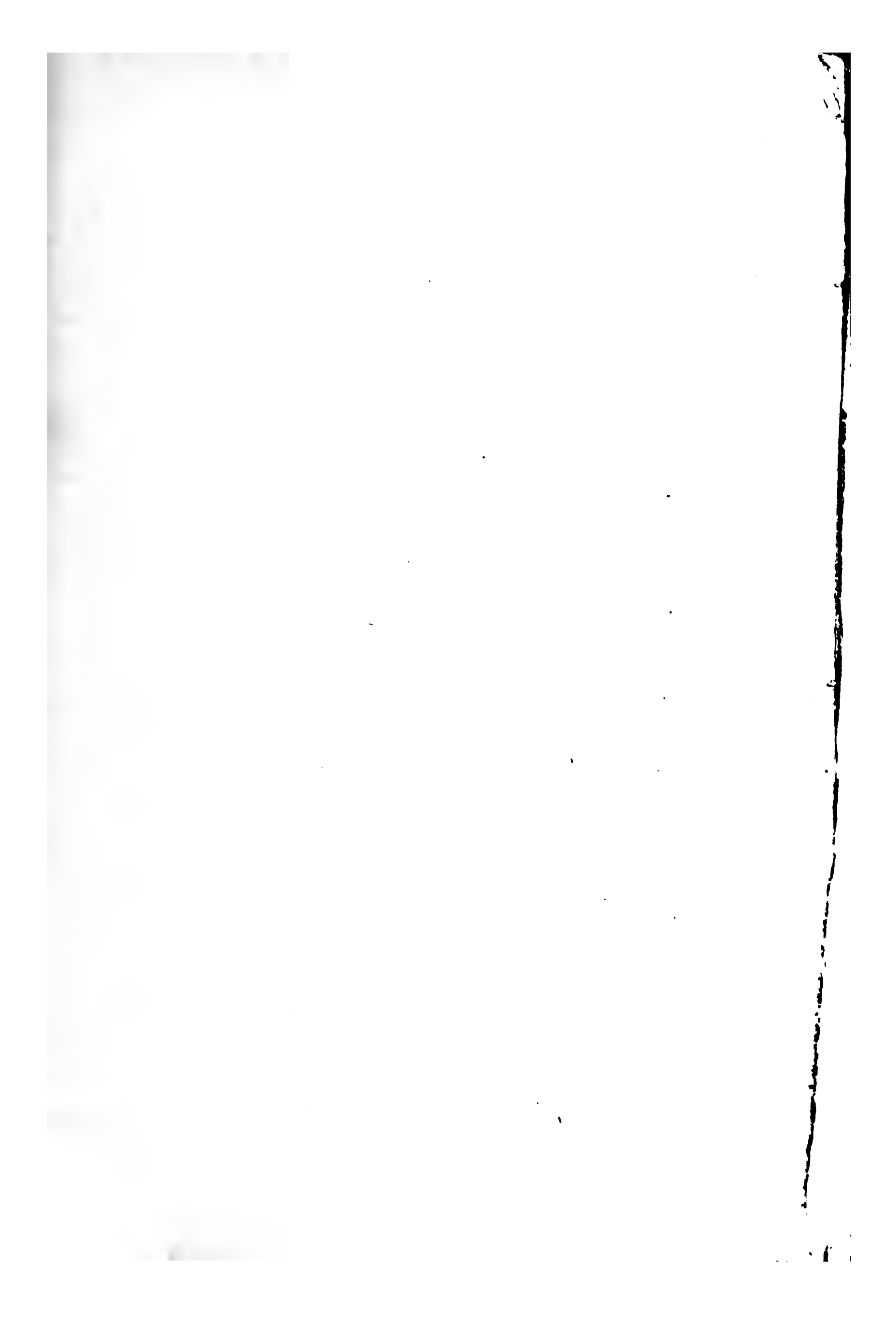
Allgemeine Erkenntnislehre des heiligen Thomas

in Kürze dargestellt

von

Dr. Alois Otten,
Priester der Diöcese Paderborn.

Paderborn, 1882.
Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei.
(J. W. Schröder.)



Allgemeine Erkenntnislehre des heiligen Thomas

in Kürze dargestellt

von

Dr. Alois Otten,
Priester der Diöcese Paderborn.

Paderborn, 1882.

Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei.
(J. W. Schröder.)

Vorrede.

Schon bei verschiedenen Gelegenheiten hat unser glorreich regierender hl. Vater auf die unschätzbaren Werke des englischen Lehrers Thomas von Aquin hingewiesen; das Studium der Werke und der Lehre dieses großen Heiligen und Gelehrten wieder zu beleben, hat Seine Heiligkeit sich zur besonderen Aufgabe gestellt. Zur Erreichung dieses Zieles erscheint es vor allem notwendig zu sein, durch kurze und faßliche Darstellung der Lehre des heil. Thomas die Anfänger in das Studium seiner Werke einzuführen. —

Einer der wichtigsten Punkte in der Lehre des Heiligen ist seine Erkenntnistheorie, die sich wie ein roter Faden durch alle Erörterungen hindurchzieht. Dieselbe im allgemeinen darzustellen, unternahm der Verfasser zugleich in der Absicht, diesem allgemeinen Teile besondere Abhandlungen folgen zu lassen über das menschliche und göttliche Erkennen und das Erkennen der Engel, wenn vorliegender Versuch günstige Aufnahme findet. Dem Zwecke entsprechend glaubte der Verfasser den lateinischen

Text als Beleg seiner Erörterungen citieren zu müssen. Die Texte sind größtenteils der Summa theologica des hl. Thomas entnommen, und für diesen Fall ohne Bezeichnung des Werkes, weil dieses herrliche Werk fast in aller Händen sich befindet. — Der Verfasser wird sich hinlänglich belohnt fühlen, wenn er durch vorliegende Abhandlung ein Geringes dazu beitragen kann, daß der hl. Thomas stets mehr Schüler und Anhänger gewinne.

Der Verfasser.

Sept. 1888

Einleitung.

§ 1.

Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ist wichtig, aber auch schwierig.

Es liegt im Menschen ein unaustilgbarer Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit, und kann man die Menschen deshalb mit Recht geborene Philosophen d. h. Wahrheitsbeflissene nennen. Wir suchen die Dinge zu erkennen, welche wir um uns erblicken, fragen nach ihrem Wesen, ihrem Grunde und ihrem Zwecke. Noch wichtiger ist für uns die Frage nach dem eigenen Wesen. Unsere eigene Natur ruft uns zu: „Erkenne dich selbst, erkenne dein Wesen und führe die Erscheinungen, die du an dir wahrnimmst, auf ihren wahren Grund zurück.“ Eine der Erscheinungen an uns selbst, deren wir uns bewußt sind, ist das Erkennen. Wir sehen die außer uns liegenden Gegenstände, wir hören den Schall der Körper, wir empfinden den angenehmen oder unbequemen Geruch mancher Dinge, wir schmecken die Süße oder Säure der Speisen, wir fühlen die Weichheit oder Härte der Körper,

wir sind uns bewußt, daß wir sehen, hören u. s. w., wir erkennen das Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, z. B. des Tieres, des Menschen, wir erkennen auch selbst übersinnliche Wesen, Seele, Gott. Alle genannten Erscheinungen und Vorgänge in uns selbst können wir zusammenfassen unter der Bezeichnung: Wir erkennen. Niemand wird die Thatsache unseres Erkennens leugnen. Selbst der Skeptiker, der an jeglicher Erkenntnis der Wahrheit verzweifelt, muß wenigstens zugeben, daß er seinen Zweifel erkennt. Er muß sich bewußt sein: „Ich zweifle, ich bin ein Skeptiker." — Sobald der Mensch sich bewußt wird, daß er erkennt daß er empfindet, fragt er notwendigerweise: „Was ist Erkennen? Wie geht diese Erscheinung vor sich? Wie ist sie möglich?" Und eigentümlich, während niemand daran zweifelt, daß wir erkennen, herrscht in diesen Fragen eine solche Verschiedenheit der Ansichten, daß man fast sagen könnte: Quot capita, tot sensus. Es tritt uns hierin der Erfahrungssatz entgegen, daß der Mensch sich selbst am wenigsten erkennt. Von den ersten Philosophen bis zum letzten wurde die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis gestellt und zu beantworten gesucht; und man könnte wohl alle philosophischen Systeme gut ordnen je nach der Stellung, die sie zu dieser Frage genommen. Diese Verschiedenheit der Ansichten giebt Zeugnis von der Schwierigkeit unserer Frage. Und gerade deshalb hat sie von jeher die Forscher beschäftigt. — Diese Frage ist auch von bedeutender Wichtigkeit. Die Lösung derselben wirft Licht auf manche Wahrheiten unserer heil.

Religion. Die Untersuchungen über die Erkenntnis Gottes (vergl. S. Th. I. q. 14 ff.), über die Erkenntnis der Engel (vergl. S. Th. I. q. 54 ff.), über die Möglichkeit unserer Erkenntnis Gottes (vergl. S. Th. I. q. 12) und Benennung Gottes (vergl. S. Th. I. q. 13) und über viele andere Wahrheiten müssen auf unsere Frage Rücksicht nehmen. Der hl. Thomas hat eben an den angeführten Stellen seine Untersuchungen stets auf seiner Erkenntnislehre aufgebaut.

Auch die übrigen Teile der Philosophie hangen in ihrer Beantwortung ab von der Antwort, die auf unsere Frage gegeben wird. Wer den Erkenntnisakt richtig erkennt, vermag besser einzudringen in die Natur des Subjektes der Erkenntnis, der Seele. Zum Beweise hierfür weise ich nur hin auf die Philosophen, welche das Wesen der Seele erklärten als zusammengesetzt aus allen Elementen. Ihr Irrtum entstand aus der falschen Ansicht, daß der Erkennende den erkannten Gegenstand in sich haben müsse in gleicher Weise, wie derselbe in der äußeren Natur ist. (Vergl. S. Thom. in I. de Anima l. 4.)

Der Moralphilosoph wird um so besser über die Leidenschaften (passiones) der Seele, über ihre Anfachung und die Mittel ihrer Bekämpfung urteilen können, je richtiger sein Urteil über das Erkennen ist. Wir finden wiederum die Bestätigung beim hl. Thomas in S. Th. I. II. q. 22 ff. Sein vielbewunderter Traktat über die Passiones gründet sich auf seine Erkenntnislehre.

§ 2.

Art und Weise der Behandlung unserer Frage, und nach welchem System?

Bei der Beantwortung unserer Frage nach dem Wesen der Erkenntnis beginnen wir mit der Erkenntnis im allgemeinen und gehen dann über zur Erkenntnis im besonderen. Wir befolgen damit dieselbe Methode, welche der Philosoph Aristoteles in seinen drei Büchern über die Seele einhält. Der hl. Thomas bemerkt dazu in seinem Kommentar: „Bei jeder Art der Dinge muß man zuerst das Allgemeine betrachten und dann das jedem Dinge dieser Art Besondere. Der Grund hierfür ist, damit man nicht dasselbe öfter wiederholen müsse.“ (Vergl. I. de Anima l. 1.) Somit fragen wir zunächst: Was ist Erkennen? und betrachten darauf insbesondere das Erkennen der erkenntnisfähigen Wesen, Gottes, des Engels und des Menschen.

Was das System anbetrifft, welchem wir folgen werden, so wählen wir das System des großen Gelehrten und Heiligen, des hl. Thomas von Aquin. Unter allen Systemen scheint dieses das konsequenteste, durch die besten Gründe gestützt zu sein. Außerdem ist es in seiner Anwendung auf die Glaubenswahrheiten mit dem Glauben nicht im geringsten in Widerspruch geraten. Sobald die Grundsätze dieses großen Meisters aufgegeben wurden, verfiel man auf Systeme, die sich gegenseitig

drängten und auch dem Glauben teils mehr teils weniger zu nahe traten. Vor allem sind Locke, Kant und Hegel die traurigen Zeugen und ihre Systeme Wirkungen dieses Abfalles.

I. Teil.

Die Thätigkeit des Erkennens für sich betrachtet.

§ 3.

Das Erkennen eine immanente Thätigkeit. Unterschied der actio immanens von der actio transiens.

Auf die Frage, ob Gott in allen Dingen wirke, antwortet der hl. Thomas: „Die Behauptung, daß Gott in jedem Dinge wirke, ist so zu verstehen, daß die Dinge doch selbst ihre eigene Thätigkeit haben.“ (I. q. 105. a. 5. c.) Die Kreaturen sind Gott eben ähnlich nicht nur in ihrem Sein — Gott *ist* und die Kreatur *ist*, wenn auch in verschiedener Weise —, sondern auch in ihrer Thätigkeit — Gott *wirkt* oder ist thätig und die Kreatur *wirkt*, ist thätig. „Creaturae rationales ... imitantur Deum, non solum in hoc, quod est et vivit, sed etiam in hoc, quod intelligit.“ (I. q. 93. a. 6. c.) Zu ihrer bestimmten Thätigkeit hat Gott die

Kreaturen erschaffen, wie der Mensch seine Instrumente zur Thätigkeit bereitet, die Säge zum Sägen, die Axt zum Hauen. Daher der Satz der Scholastiker: Omnis res est propter suam operationem.

Auch der Mensch ist dazu geschaffen, daß er thätig sei (ut operaretur); er muß wirken. In der That sehen wir beim Menschen verschiedene Thätigkeiten, er baut, er pflanzt, er schneidet, er denkt, er erkennt u. s. w. Wenn wir diese Thätigkeiten genauer betrachten, so finden wir einen Unterschied zwischen den ersten und letzteren. Der Mensch, welcher baut, pflanzt, schneidet, kann dieses nicht, ohne einen bestimmten Gegenstand, wie Holz, Steine, Pflanzen, Erde vor sich zu haben, ohne in diesen Gegenständen eine Veränderung hervorzubringen. Der Denkende und Erkennende aber ist thätig, ohne daß die Gegenstände der Erkenntnis etwas leiden, ja selbst oft ohne die Gegenstände vor sich zu haben. Diese Erwägung brachte die Scholastiker auf den Unterschied zwischen der inneren und äußeren Thätigkeit (actio immanens und actio transiens). Der Unterschied beider besteht nach dem hl. Thomas darin, daß die äußere Thätigkeit (transiens) eine Vervollkommnung des Gegenstandes ist, auf den die Thätigkeit sich bezieht, die innere hingegen (immanens) eine Vervollkommnung des thätigen Subjektes besagt. In der 18. Quästio des ersten Teiles seiner Summa theol. sagt er folgendermaßen (I. q. 18. a. 3 ad 1.): „Es giebt eine doppelte Thätigkeit (Actio): eine die auf die äußere Materie übergeht (daher der Ausdruck transiens) wie wärmen und schneiden. Die

andere, welche in dem thätigen Subjekte bleibt (daher immanens), wie erkennen, empfinden und wollen. Der Unterschied beider ist dieser, daß die erste Thätigkeit nicht eine Vervollkommnung des Subjektes ist, sondern des Objektes; die zweite aber eine Vervollkommnung des Subjektes." Die äußere Thätigkeit bringt in dem Objekte eine Veränderung, eine Bewegung, eine Eigenschaft hervor oder um dies alles mit einem Worte zu sagen, eine Vervollkommnung. Natürlich ist dieser Ausdruck im weiteren Sinne zu nehmen. Derjenige, welcher erwärmt, bringt Wärme, welcher schneidet, eine Form oder Figur im Objekte hervor. Somit konnten die Scholastiker mit Recht sagen, daß die äußere Thätigkeit mehr eine perfectio (Vervollkommnung) des Gegenstandes besagt, als eine perfectio (Vollkommenheit) des Subjektes. Selbstverständlich ist dieses letztere aber nicht ausgeschlossen; denn das Subjekt, welches durch äußere Thätigkeit wirkt, ist vollkommener als das unthätige. (vergl. I. II. q. 3. a. 2. ad 3: Talis operatio (sc. transiens) non est actus et perfectio agentis, sed m a g i s p a t i e n t i s.

Das Erkennen hingegen, wie jede immanente Thätigkeit, läßt das äußere Objekt unberührt und im gleichen Zustande, wie vorher. Mögen wir auch noch so oft eine Sache sehen oder hören, sie wird durch diese Thätigkeit nicht im geringsten verändert. Die Veränderung und Vervollkommnung geht vielmehr einzig an dem thätigen Subjekte vor, und wird deshalb die immanente Thätigkeit genannt, eine perfectio ipsius agentis, eine

Vervollkommnung des thätigen Wesens selbst. (Actus vel perfectio operantis. I. II. q. 31. a. 5. c.)

§ 4.

Das Erkennen ist ein Akt oder eine Vollkommenheit; Unterschied desselben von den anderen Akten eines Wesens.

In der zuletzt citierten Stelle des hl. Thomas wurde das Erkennen eine perfectio agentis oder auch actus genannt. Es fällt perfectio mit actus zusammen. Deshalb sagten auch die Scholastiker: Insoweit ist etwas vollkommen als es im Akte ist. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu (vergl. I. q. 4. a. 1. c.) Und insofern etwas ist, ist es im Akte, oder hat es einen actus.

Der Gegenstand, welcher ist d. h. existiert oder außerhalb seiner Ursache sich befindet, hat den Akt der Existenz. (Actus existentiae.) Der Mensch ist Mensch, hat also den actus humanitatis, ist tugendhaft, hat den actus virtutis. Sonach gewinnt das Wesen, welches eine neue Form, eine Eigenschaft (qualitas) erhält, einen neuen Akt. Wenn wir nun die actus oder perfectiones aufzählen, welche ein erkennendes Wesen hat oder haben kann, so müssen wir wiederum eine notwendige Unterscheidung machen, um den Akt des Erkennens näher zu erfassen. Die Eigenschaften und

Veränderungen des erkennenden Menschen können sich sowohl am Körper finden, als an der Seele. Der Mensch ist seinem Körper nach warm, kalt, weiß, schwarz, seiner Seele nach rein, tugendhaft, bescheiden, demütig, er kann auch empfindend und erkennend sein. Bei den ersteren Veränderungen und Eigenschaften empfängt oder besitzt er eine für sich eigene Form, sei es die Form der Wärme, Kälte, die Eigenschaft der Weiße, Schwärze, der Tugend u. s. w. Diese Form ist ihm numerisch eigen, so daß sie keinem anderen zukommt, noch zukommen kann. Eben dieselbe Wärme oder auch dieselbe Tugend (numero eandem) kann nicht Petrus und Paulus haben. Außerdem hat sie nur eine notwendige Beziehung zu dem Subjekte, dem sie gehört, die Wärme zu dem warmen Gegenstande, dem sie so innig angehört, daß er sogar von ihr benannt wird — der warme Gegenstand. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis ut existens perfectio alterius, sed tantum ut propria perfectio, in cognoscente autem praesertim intellectivo natae sunt esse, non tantum accidentium essentiae, sed etiam substantiarum etc. (vergl. Ferrar. I. cap. 44.)

Diesem entgegengesetzt ist der Akt des Erkennens. Er ist auch eine Vervollkommnung des Subjektes, wie die Wärme, Tugend; aber er hat außer der Beziehung zum Subjekte noch eine notwendige und wesentliche Beziehung zu seinem Gegenstande (Objekte). Es giebt eben kein Erkennen ohne ein Objekt, ich kann nicht erkennen, ohne etwas zu erkennen. Fehlt also die Be-

ziehung zu einem Objekte, so kann die Vollkommenheit eines Wesens kein Erkenntnisakt sein. Darum sagt der hl. Thomas: „**Intelligere et velle et amare .... sunt actiones manentes in agentibus, ita tamen, quod in ipso agente important habitudinem quandam ad objectum.**" (**I. q. 37. a. 1. ad 2.**) Somit haben wir beim Erkennen zwei Beziehungen, zwei Momente zu betrachten, eine Beziehung, die es mit den anderen Vollkommenheiten und Akten der Wesen gemein hat, die Beziehung zum Subjekte, in dem es sich befindet; und eine Beziehung zum erkannten Gegenstande, zum Objekte. Diese letztere Beziehung ist es, wodurch der Erkenntnisakt von den anderen Akten unterschieden, und die deshalb die wesentlichste für ihn ist. Wir können jene Beziehung die subjektive Seite der Erkenntnis nennen, diese Beziehung aber die objektive. Zum besseren Verständnisse diene eine ähnliche Erscheinung, die sich bei einem Bilde (Figur) zeigt. Auch das Bild (Figur) hat eine subjektive Seite, die Beziehung zum Subjekte, sei es Holz oder Marmor, in welchem es sich befindet und eine objektive Seite, die Beziehung zum Originale, welches durch dasselbe dargestellt wird. Und eben durch die letztere Beziehung wird es zum Bilde.

§ 5.

Das Erkennen kann nur stattfinden, wenn das Erkannte in irgend einer Weise im Erkennenden ist.

Diese innige Beziehung auf das Objekt besitzt der Erkenntnisakt dadurch, daß der erkannte Gegenstand in irgend einer Weise im erkennenden Subjekte ist. Das Erkennen ist ja, wie schon gezeigt, keine actio transiens, die gleichsam hinüberwandere zum Objekte, sondern eine actio immanens, die im Erkennenden bleibt. Somit muß das Objekt gleichsam zu ihm hinüberwandern. So verschieden auch die Ansichten der Philosophen über das Erkennen sein mögen, darin stimmen sie alle überein, daß die Erkenntnis nur möglich ist, wenn das Erkannte in irgendeiner Weise im Erkennenden sich vorfindet. Mit den Scholastikern behauptet dieses der hl. Thomas. An zahlreichen Stellen seiner Werke citiert er den Grundsatz: Oportet enim, quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. (Vergl. I. de Anima lect. 4.) Dieser Satz stand auch bei den alten griechischen Philosophen so fest, daß einige von ihnen behaupteten, die Seele bestehe aus einem Gemisch von allen Elementen (Erde, Feuer u. s. w.), weil sie alle diese erkenne. Die Folgerung ist nun zwar falsch, wie bald gezeigt werden wird, doch das Prinzip wurde auch von diesen Philosophen zugegeben. —

Weil demnach das Erkannte im Erkennenden sein

muß, so können außer der eigenen Vollkommenheit, die ein erkennendes Wesen besitzt, noch zahllose andere sich in ihm befinden, vermöge der Erkenntnis. Der Mensch z. B. besitzt in sich die Vollkommenheit „der Menschheit" (humanitas); aber wenn er erkennt, so hat er in sich die Vollkommenheiten vieler anderer Wesen, der ihn umgebenden Dinge des ganzen Weltalls. Hierauf baut der hl. Thomas seine herrliche Auffassung von der Erkenntnis. In Q. disp. de Verit. II. art. 2. c. sagt er nämlich: „Ein Wesen kann vollkommen sein in doppelter Weise. Einmal durch die Vollkommenheit seines Seins, das ihm gemäß seiner Natur zukommt (z. B. esse hominem, esse angelum). Aber weil das specifische Sein des einen Wesens verschieden ist von dem specifischen Sein des anderen, deshalb fehlt der Vollkommenheit jedes geschaffenen Wesens so viel an der Vollkommenheit schlechthin (d. h. der absoluten Vollkommenheit, der Fülle der Vollkommenheit, die Gott besitzt) als in den anderen Arten der Wesen sich an Vollkommenheit findet; so daß die Vollkommenheit eines jeden Wesens, für sich allein betrachtet, mangelhaft ist, gleichsam nur ein Teil der Vollkommenheit des ganzen Weltalls, die sich aus den miteinander verbundenen Vollkommenheiten aller Dinge aufbaut. Als etwaiger Ersatz dieses Mangels findet sich eine andere Art von Vollkommenheit in den geschaffenen Dingen, wonach die dem einen Wesen eigene Vollkommenheit in einem anderen gefunden wird. Und dieses ist die Vollkommenheit, welche dem erkennenden Wesen als solchem zukommt (perfectio cognoscentis, in

quantum est cognoscens). Denn insofern wird etwas von dem Erkennenden erkannt, als das Erkannte selbst in irgend einer Weise bei ihm ist, und deshalb heißt es im dritten Buche über die Seele (l. 15 und 17), die Seele sei gewissermaßen alles, weil sie dazu geschaffen ist, alles zu erkennen. Hiernach ist es möglich, daß in einem Wesen die Vollkommenheit des ganzen Weltalls existiert.

Diesen Worten, worin der hl. Thomas den tiefsten Grund des Erkennens beschreibt, ist wohl nichts mehr zur Erklärung hinzuzufügen.

§ 6.

Zum Erkennen ist erforderlich, daß das Erkannte im Erkennenden in anderer Weise sich befindet, als in der natürlichen, materiellen Seinsweise.

Nachdem der allgemein anerkannte Grundsatz aufgestellt ist, daß der erkannte Gegenstand im Erkennenden sein müsse, folgt notwendig die Frage: Auf welche Weise muß das Objekt im Erkennenden sein? Hier beginnt erst die Schwierigkeit. In den eben angeführten Stellen fügt schon der hl. Thomas absichtlich hinzu: Das Erkannte muß im Erkennenden in irgend einer Weise sein (quodammodo). Da der erkannte Gegenstand z. B. der Stein in der Natur existiert — und diese Seinsweise nennt man die materielle, natürliche (esse natura-

liter) — so ist nur eines von beiden möglich: Entweder ist das Erkannte im Erkennenden in derselben Weise, wie es in der Natur ist (naturaliter, materialiter), oder in anderer Weise. In diesem § soll nun zunächst gezeigt werden, daß die Seinsweise des erkannten Gegenstandes in der Natur nicht dieselbe sein kann, wie im Erkennenden. Es sei zuvor bemerkt, daß wir bei dieser Untersuchung beginnen mit den materiellen Wesen, die uns am bekanntesten sind. Darum habe ich so eben die Seinsweise der erkannten Gegenstände eine materielle genannt, obwohl es ja auch erkannte Wesen giebt, die eine immaterielle Seinsweise haben, wie Gott und Engel.

Zunächst muß zugegeben werden, daß es zur Erkenntnis nicht unumgänglich erforderlich sein kann, daß das Erkannte im Erkennenden nach Weise des Erkannten ist, d. h. hier in natürlicher materieller Weise. Denn da in Gott die Materie, als etwas Unvollkommenes (Materia in quantum hujusmodi est in potentia vergl. I. q. 4. a. 1. c.) gänzlich auszuschließen ist, so müßte man, sollte diese Notwendigkeit doch behauptet werden, Gott die Erkenntnis der materielleu Dinge absprechen. Das aber ist gegen Glauben und Vernunft.

Weit entfernt, daß das erkannte Objekt im Erkennenden in natürlicher Weise sein m ü s s e, ist vielmehr der Satz aufzustellen, daß die natürliche Seinsweise im Erkennenden zur Erkenntnis nicht genügt. Denn:

I. Von allen Formen, die wir in materieller natürlicher Seinsweise in uns haben oder in uns aufnehmen, werden wir benannt, von der Wärme sind wir warm,

von der Kälte kalt. Sofern wir aber die Wärme, die Kälte erkennen, somit also diese Formen nach dem oben Gesagten in uns sind, wird niemand uns warm oder kalt benennen. Die Farbe, die in unser Auge eintritt, um sie sehen zu können, macht das Auge selbst nicht farbig, während die weiße, schwarze Farbe, die der Haut des Menschen in materieller Weise zukommt, dem Menschen selbst die Benennung: weiß, schwarz giebt. Hierauf weist der hl. Thomas hin I. q. 78 a. 3. c. „ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.“ Vergl. ferner I. q. 67. a. 3. c. Hier beweist der hl. Thomas, daß das Licht (lumen) in der Luft in natürlicher Seinsweise existieren müsse: „Primo quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color (nämlich das Bild des farbigen Gegenstandes, das nach Ansicht des heil. Lehrers durch die Luft zum Auge getragen wird) vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus.“ Dann wird ein zweiter Grund angegeben, der sich auf den folgenden Beweis bezieht: „Secundo, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora: intentiones autem non causant transmutationes naturales.“

II. In der I. II. q. 5. a. 6. ad 2. sagt der englische Lehrer: „Wenn eine Form in einem Wesen in vollkommener und natürlicher Seinsweise aktu existiert, kann sie ihre Thätigkeit auf andere ausdehnen; wie der warme Gegenstand durch seine Wärme erwärmt. Aber wenn die Form in einem Wesen unvollkommen und

nicht in der natürlichen Seinsweise existiert, so kann sie dieselbe keinem anderen Wesen mitteilen, wie die Farbe, die in der Pupille ist, nicht weiß machen kann.“ Hieraus ergiebt sich ein zweiter Grund für unsere obige Behauptung. Mögen wir noch so oft Wärme, Kälte, Farbe erkennen, wir sind durch diese behufs unserer Erkenntnis in uns befindlichen Formen nicht im stande, andere Wesen zu erwärmen u. s. w.

III. Alle Dinge, die in natürlicher Seinsweise existieren, sind individuell bestimmt. So existiert nur dieser oder jener bestimmte Mensch unter den Bestimmungen von Raum und Zeit (sub conditionibus hic et nunc). Es kann niemals in der Natur ein Mensch oder ein anderes Wesen existieren, ohne individuell zu sein. Müßte demnach der erkannte Gegenstand in natürlicher, materieller Weise im Erkennenden sein, so könnten wir nicht den Begriff „Mensch“ z. B. im allgemeinen erkennen. Und doch bezeugt uns das Selbstbewußtsein, daß wir solche Begriffe erkennen. Wir erkennen und sagen demgemäß: Sokrates ist ein Mensch d. h. er hat dasjenige, was ein Mensch im allgemeinen (in universali) besitzen muß.

IV. Ein erkennendes Wesen erkennt etwa diesen bestimmten Menschen Namens Sokrates. Wäre nun die obige Behauptung falsch, so müßte es zwei Individuen geben ohne jeglichen Unterschied, was dem Begriff: Individuum selbst widerspricht. Jedes Wesen ist von den anderen Wesen unterschieden, sei es dem Genus nach, wie Mensch und Pflanze, oder der Art nach, wie Mensch

und Löwe, oder der Zahl nach (numero), wie Sokrates und Plato. Alles, was Sokrates enthält: Wesen, Eigenschaften wird von dem Erkennenden erkannt, muß sich also in ihm befinden. Der Unterschied zwischen dem in der Natur existierenden Sokrates und dem in der Erkenntnis kann also nur in der Seinsweise liegen.

Hier sei noch bemerkt, daß die oben erwähnten Philosophen, welche unserer Behauptung widersprechen, sich einer großen Inkonsequenz schuldig machen, um nicht zu ganz absurden Sätzen zu kommen. Der heil. Thomas macht hierauf aufmerksam in I. q. 84. a. 2. c., nachdem er die Folgerung, welche jene Philosophen aus ihrem falschen Prinzip gezogen, aufgeführt, daß nämlich die Seele aus den Prinzipien aller Dinge zusammengesetzt sei. „In dem materiellen Prinzip, von dem sie redeten, existieren die aus demselben gebildeten Wesen nur der Potenz nach (in potentia). Nichts kann aber erkannt werden, sofern es in der Potenz ist, sondern sofern es im Akt ist. Demnach also würde es nicht genügen, der Seele die Natur der Prinzipien zuzuerkennen, damit sie alles erkenue, wenn nicht in ihr zugleich die Natur und Form aller einzelnen Gebilde z. B. Knochen, Fleisch enthalten wären.“ Wer behauptet, in dem Erkennenden habe das Erkannte eine materielle natürliche Seinsweise, müßte folgerichtig der Seele auch die wirkliche Ausdehnung jedes erkannten Gegenstandes und aller seiner Teile beilegen.

Einen anderen Grund giebt der hl. Thomas in dem genannten Artikel folgendermaßen an:

„Wenn die erkannte Sache in materieller Weise im Erkennenden existieren müßte, so wäre kein Grund anzugeben, weshalb die außerhalb der Seele befindlichen materiellen Dinge ohne Erkenntnis sein sollten; z. B. wenn die Seele durch Feuer das Feuer erkennte, so würde auch das Feuer, welches außerhalb der Seele ist, Feuer erkennen. Es bleibt also nur übrig, daß die erkannten materiellen Gegenstände im Erkennenden existieren, nicht in materieller Weise, sondern vielmehr in immaterieller.“ (I. q. 84. a. 2. c.)

§ 7.

Die Seinsweise des Erkannten im Erkennenden ist der materiellen entgegengesetzt d. h. immateriell.

Die Weise demnach, in der ein materieller Gegenstand in der Natur existiert, ist verschieden von jener Seinsweise, welche der erkannte Gegenstand im Erkennenden besitzt. Dieser Satz ist von großer Wichtigkeit; die Verwechselung beider Seinsweisen hat verschiedene falsche Systeme hervorgebracht. „Nescierunt enim“, sagt der hl. Thomas von einigen griechischen Philosophen und giebt dieses als Quelle ihres Irrtums an, „distinguere illum modum, quo res est in intellectu seu in oculo vel imaginatione, et quo res est in seipsa.“ (In I. de Anima l. 4.) Daher wird der obige Satz so oft beim hl. Thomas citiert. Doch

ist das bisherige Resultat, das wir gewonnen haben, mehr ein negatives, als ein positives. Denn es ist erst festgestellt worden, daß die Seinsweise im Erkennenden als solchem und in der Natur eine verschiedene ist. Es erübrigt noch die Art und Weise zu finden, wie das Erkannte im Erkennenden ist. — Abgesehen von der verschiedenen Weise des Seins ist der Gegenstand, welcher in der Natur und dem Erkennenden existiert, derselbe. Der Zweck der Erkenntnis besteht ja eben darin, daß die wirklichen Wesen erkannt und dieselben Dinge aufgefaßt werden, welche existieren. Dieselbe Form der Menschheit, die mit unserem Verstande erfaßt wird, dieselbe Form der Weiße, Schwärze, überhaupt der Farbe u. s. w., die mit unserem Sinne aufgenommen wird, existiert in der Natur, wenn auch in anderer Seinsweise. Der Grund aber, warum sie hier und dort sich findet, ist sehr verschieden. In der Natur existiert die Menschheit, damit sie thätig sei und wirke. Sie existiert in Sokrates, in Plato, um in diesen Individuen ihre eigentümliche Thätigkeit als Mensch zu entwickeln. Denselben Zweck haben auch die accidentellen Formen, die noch zu dem Wesen hinzukommen, wie Farbe, Gestalt u. s. w. Die Form hingegen im Erkennenden hat nur den Zweck, alles darzustellen, was in der Wirklichkeit sich findet, sie soll ein Bild sein, ein Gleichnis des Wirklichen. Deshalb wird auch der Gegenstand des Erkennens, sofern er im Erkennenden ist, von den Scholastikern species (Gestalt) genannt, und similitudo. Mit bezug hierauf sagt der englische Lehrer: „Et in rebus quidem cor-

poralibus apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu; non autem ipsa substantia lapidis. (Vergl. I. q. 12. a. 2. c.) Die Bezeichnung: Bild ist recht passend. Denn wie das Bild den Zweck hat — darin liegt sein Wesen — einen Gegenstand darzustellen und wie das Bild ein anderes von dem Originale verschiedenes Sein hat, sei es in Holz oder Marmor, so soll auch die Form im Erkennenden den äußeren Gegenstand darstellen und unterscheidet sich von ihm durch ihre Seinsweise. Aus dem Gesagten erklärt sich der Ausdruck der Scholastiker: „Cognitum est in cognoscente in „esse repraesentativo". Eine andere Bezeichnung ist: In esse intentionali. Vergl. I. q. 57. a. 3. c. und: „Cognitum est in cognoscente non per modum rei, sed per modum intentionis." (III. d. 15. q 2. a. 1. q. 2. c.)*)

Die Scholastiker wenden oft den Grundsatz an: „Materia determinat ad unum." Die Materie macht jede Form zu dieser bestimmten, sie beschränkt gleichsam die Form (coarctat, limitat, determinat.) Wenn wir „Menschheit" sagen, so stellen wir uns eine Form vor, die in vielen Menschen ist und sein kann, noch getrennt von der sinnlich wahrnehmbaren Materie. Sobald sie aber mit dieser Materie verbunden ist, so sehen wir sie

*) Jedoch fällt esse intentionale und immateriale nicht völlig zusammen. Vergl. hierzu I. q. 56. a. 2. ad 3.

beschränkt auf diese bestimmte Person, z. B. Sokrates mit diesem Fleische, mit diesen Gebeinen, (**cum his carnibus et ossibus**.) Ist die Form der Farbe, Wärme u. s. w. in einem Wesen, in materieller Weise aufgenommen, wie im Steine, so wird sie zu dieser ganz bestimmten Farbe, etwa dieser Weiße, verschieden von jeder anderen, zu dieser Wärme. Und zugleich schließt diese materielle Form jede andere aus. Der weiße Stein kann nicht zugleich die Schwärze annehmen, ja nicht einmal eine andere Weiße, der warme Gegenstand nicht die Kälte oder eine andere Wärme, als die er besitzt. Somit schließt die Materie als solche alle anderen Formen aus. Diese Beschränkung darf im Erkennenden nicht stattfinden. Der Erkennende kann zugleich die Erkenntnis der verschiedensten Formen haben, der Weiße, der Schwärze, der Grüne, der Menschheit, sowohl der des Sokrates, als der des Plato u. s. w. Würde demnach der erkannte Gegenstand, die erkannte Form in die Materie aufgenommen, in materieller Weise im Erkennenden existieren, so wäre die gleichzeitige Erkenntnis so vieler verschiedener Formen nicht möglich. Das aber widerspricht der Erfahrung, die uns von der Wirklichkeit des Gegenteils überzeugt. Hieraus ergiebt sich die Folgerung, daß die Existenzweise der erkennenden Wesen nicht eine materielle sein kann, sondern eine immaterielle. Je weiter diese Existenzweise von der Materie entfernt, je immaterieller sie ist, desto geringer die Beschränkung, desto größer also die Ausdehnung des Erkennens.

II. Teil.

Das Subjekt des Erkenntnisaktes.

§ 8.

Die Immaterialität ist die Wurzel der Erkenntnisfähigkeit.

Nachdem wir bisher gezeigt, was erkennen bedeutet, und den Grundsatz der Scholastiker: „Ad cognoscendum oportet cognitum esse in cognoscente“ dargelegt haben, müssen wir näher auf das Subjekt des Erkennens (cognoscens) und das Objekt (cognitum) eingehen. Zunächst fragen wir nach dem Subjekte und untersuchen, wie dieses wohl beschaffen sein muß.

Bei der Frage, ob in Gott Erkenntnis vorhanden sei, giebt der hl. Thomas den Unterschied an zwischen einem erkennenden und nicht erkennenden Wesen. Er sagt: „Die erkennenden Wesen unterscheiden sich dadurch von den erkenntnislosen, daß diese nur ihre eigene Form haben, die erkenntnisfähigen Wesen hingegen geeignet und dazu bestimmt sind, auch die Form eines anderen Wesens zu haben (cognoscens natum est habere formam rei alterius.)“ Vergl. I. q. 14. a. 1. c. Man wende gegen diese Behauptung nicht ein, daß auch n i c h t e r k e n n e n d e Wesen die Form anderer Wesen

aufnehmen, wie der Körper die Wärme (Form) des Feuers. Denn — um die Grundlosigkeit des Einwurfes an dem genannten Beispiele zu zeigen — der Körper nimmt wohl die Wärme in sich auf, aber nicht als die Form des Feuers, sondern als seine eigene Form (forma sua propria), von der er affiziert und schlechthin benannt wird (der Körper ist warm). Die erkennenden Wesen nehmen die Formen anderer Wesen nicht als ihre eigene Form auf, sondern eben als die Form der anderen (non ut propria forma, sed ut forma alterius), gleichwie der Marmor die Gestalt des Petrus aufnimmt, nicht als eine ihm eigene Form, sondern eben als Form des Petrus. Die Form, welche dem Marmor eingegraben wird, hat eine wesentliche Beziehung zu Petrus, den sie darstellen soll; der Marmor selbst wird von ihr nicht benannt, da man niemals sagt, der Marmor sei Petrus. In gleicher Weise verhält es sich mit der Form der erkannten Dinge im Erkennenden. Deshalb setzt der hl. Thomas noch wohlweislich hinzu: „Nam species cogniti est in cognoscente", die Species des Erkannten ist als Bild des Erkannten in immaterieller Weise im Erkennenden. Vergl. § 4 und den Kommentar des P. Franciscus de Silvestris Ferrariensis O. P. P. zum cap. 44. des I. Buches: Contra Gentiles, wo der Autor näher auf das Gesagte eingeht.

„Hieraus ist offenbar", fährt der englische Lehrer (a. a. O.) fort, „daß die Natur des erkenntnislosen Dinges mehr eingeengt und beschränkt ist. Die Natur

aber der erkenntnisfähigen Dinge hat eine größere Weite und Ausdehnung. Deshalb sagt auch der Philosoph Aristoteles (de Anima, lib. III. text. 37.), daß die Seele in gewisser Weise alles ist." Die Seele ist in der Weise alles, weil sie die Formen aller Dinge in sich aufnimmt durch das Erkennen. Nach der Lehre der Scholastiker kommt aber die Beschränkung und Einengung der Form von der Materie her. (Vergl. das oben Gesagte im vorhergehenden §.) „Die Beschränkung der Form kommt durch die Materie" (S. Thom. a. a. O.) Wo demnach die Materie mehr oder weniger vertreten ist, da ist eine größere oder geringere Weite und Ausdehnung vorhanden. Die Materie beschränkt eben die Aufnahme anderer Formen. „Es ist also offenbar," sagt der englische Lehrer a. a. O., „daß die Immaterialität eines Dinges der Grund ist, wodurch es erkenntnisfähig wird; und nach dem Grade der Immaterialität ist die Stufe der Erkenntnis." Diejenigen Wesen, welche vollständig materiell und in die Materie gleichsam versenkt sind (in materiam immersa) haben folglich keine Erkenntnisfähigkeit. Dasjenige Wesen, welches ganz und völlig immateriell ist und auf der Spitze der Immaterialität steht, besitzt die Erkenntnis im höchsten Grade. Das Subjekt des Erkennens muß demnach immateriell d. h. mehr oder weniger von der Materie frei sein. „Unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habet, quod est a materia immunis." (Prooem. I. Metaph. cf. I. q. 7. a. 2. ad 2.)

§ 9.

Bestätigung obigen Satzes durch zwei neue Gesichtspunkte.

Wenn wir den im vorigen § nachgewiesenen Satz von der immateriellen Seinsweise des Erkannten im erkennenden Wesen mit dem Satze von der Immaterialität als Wurzel der Erkenntnisfähigkeit vergleichen, so gewinnt dieser durch jenen seine Bestätigung und wirft auch seinerseits auf ihn ein helleres Licht. Gehen wir von dem scholastischen Grundsatze aus: „Omne receptum est in recipiente secundum modum recipientis.“ (I. q. 84. a. 1. c.) oder auch „Omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus, in quo est.“ (I. q. 14. a. 5. c.) Da nun das Erkannte im Erkennenden in immaterieller Weise ist, so folgt, daß das erkennende Wesen immateriell sein muß; sonst könnte das Erkannte nicht in ihm nach s e i n e r d. h. immaterieller Weise sein. Somit entspricht das Subjekt des Erkennens der Seinsweise des Objektes in ihm selbst.

Es sei uns hier gestattet, zur Bestätigung unseres Satzes noch hinzuweisen auf eine Erscheinung im menschlichen Leben. Die größere oder geringere Befreiung von der Materie (immunitas a materia = immaterialitas) wurde als die Wurzel der Erkenntnisfähigkeit angegeben. Dieses gilt selbstverständlich zunächst von dem physischen Sein eines Wesens, so daß also die von der Materie

mehr oder minder freie Natur die Erkenntnisfähigkeit besitzt. Wir können es aber auch mit Recht auf das moralische Sein eines Wesens beziehen. In moralischer Hinsicht kann der Mensch mehr oder weniger von der Materie frei sein. Er kann sich aber auch in die Materie versenken, besonders durch die Gaumenlust (gula) und Fleischeslust (luxuria). Da wird er herabgezogen aus der geistigen Höhe in die Materie. Und je tiefer der Fall ist, desto mehr verliert der sinnliche Mensch an übernatürlicher und selbst natürlicher Erkenntnis. Am tiefsten fällt der Fleischessünder, wird tierisch-materiell, weniger tief der Freund der Gaumenlust. Bei jenem stellt sich nach dem hl. Thomas als Folge ein die Geistesblindheit, bei diesem verliert sich die Geistesschärfe. Ex luxuria oritur caecitas mentis, ex gula autem hebetudo sensus (I. II. q. 15. a. 3 c.)

§ 10.

Bestätigung des Satzes durch die Erfahrung.

Die Immaterialität, welche als Wurzel der Erkenntnisfähigkeit angegeben ist, besteht in der größeren oder geringeren Freiheit von der Materie. Es ist einleuchtend, daß zu den Wesen, welchen die Immaterialität zukommt, zuerst die vollständig von der Materie freien Wesen gehören, die in ihrem Sein und ihrer Thätigkeit von derselben unabhängig sind. Die Richtigkeit unseres Satzes vorausgesetzt, müssen diese Wesen dem-

nach erkenntnisfähig sein. Und in der That besitzen sie Erkenntnis. Wir brauchen uns hiezu nicht auf das Zeugnis des Glaubens zu berufen, sondern nur auf das der Vernunft. Die christlichen und die tüchtigsten heidnischen Philosophen legen Gott und den reinen Geistern die Fähigkeit des Erkennens bei. Der hl. Thomas schließt geradezu: „Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis“ (I. q. 14. a. 1. c.) Desgleichen „Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur, quod ipse sit primum intelligens.“ (I. q. 105. a. 3. c.) Umgekehrt beweist er aus der Erkenntnisfähigkeit (hier intellectualitas) der reinen Geister ihre Immaterialität. (Vergl. S. c. G. II. cap. 50) Da bei den genannten Wesen die Befreiung von der Materie eine vollständige ist, so erfreuen sie sich auch einer ausgedehnteren und schärferen Erkenntnis, als die übrigen erkennenden Wesen (Menschen, Tiere) gemäß dem Satze: „Secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.“

Wir gehen nun zu den Wesen über, welche, wie wir wissen, mit der Materie verbunden sind, um auch bei diesen unseren Satz als wahr zu erproben. Das sind die Wesen, welche nach der Lehre der Scholastiker zusammengesetzt sind aus Form (dem Bestimmenden, determinans) und Materie (dem zu bestimmenden Teile, determinandum). Beide zusammen machen in ihrer Verbindung das Kompositum aus, wie Mensch, Tier. Form und Materie üben in ihrer Zusammensetzung auf einander

einen modifizierenden Einfluß aus. Der hl. Thomas beschreibt denselben mit den Worten: „Finitur forma per materiam." (I. q. 7. a. 1. c) und „Finitur materia per formam." (L. c.) Wie zwei Flüssigkeiten bei der Mischung auf einander wirken und ihre Eigenschaften (qualitates) gleichsam austauschen, so werden auch Form und Materie gegenseitig modifiziert. Dort also, wo die Materie die Form völlig zu ihrer Proprietät herabzieht, da ist die Form vollständig gebunden und materiell geworden; sie könnte verglichen werden mit einer Flüssigkeit, etwa Wasser, welcher durch Beimischung von Wein der völlige Weingeschmack verliehen ist. Die Scholastiker nennen eine solche völlig gebundene Form sehr treffend forma materiae immersa, da sie derartig in die Materie versenkt ist, daß die Oberfläche fast nur die Erscheinung der Materie zeigt. Die erste in die Augen springende Eigentümlichkeit der Materie ist die Teilbarkeit (divisibilitas). Die Form als solche ist einfach und unteilbar (forma per se est indivisibilis). Insoweit also eine Form der Teilbarkeit der Materie folgt, ist sie materiell geworden. Wo indessen die Teilbarkeit mehr und mehr von der Form ausgeschlossen ist, zeigt sich eine größere Herrschaft über die Materie, oder es zeigt sich Immaterialität. Die Teilbarkeit, welche der Form anhaftet, ist natürlich nur eine divisibilitas per accidens d. h. die ihr nur vermittels eines anderen, nämlich der Materie, nicht an sich, zukommt. (Vergl. I. q. 76. a. 8. c.)

Es giebt nun manche Formen, nämlich die der

leblosen Dinge, welche so sehr ihrer Materie sich assimiliert haben, daß sie gleich ihr fast unbeschränkt teilbar sind. Magst du einen Stein noch so oft teilen, jeder Teil besitzt die Form des Steines; somit wird die eine Form per accidens in viele Formen geteilt. Solche elementare Formen, die nach den Scholastikern indifferent sind gegen eine größere oder kleinere Quantität („quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus“ (vergl. I. q. 76. a. 8. c.), haben, wie die Erfahrung zeigt, eben wegen ihrer völligen Materialität keine Erkenntnisfähigkeit.

Den materiellen Formen kommen zunächst diejenigen, welche zwar nicht dieselbe weite Teilbarkeit zulassen, aber doch noch in ziemlich hohem Grade daran participieren. Zu dieser Art gehören die Pflanzen. Man kann dieselben in eine ziemlich große Anzahl Teile trennen, welche dennoch die Form der Pflanze wahren und sich auch weiter entwickeln können. Jedoch sind schon manche Teile bei ihnen wahrzunehmen, wie die Blätter, denen abgetrennt von der Pflanze diese Form nicht zukommt. Auch diese Wesen sind jeder Erkenntnisfähigkeit bar, obwohl sie die Materie mehr überragen, als die obengenannten Formen. Sie gehören bereits zu den lebenden Wesen.

Da der Form die Ausgestaltung, Ordnung und Schönheit eines Wesens zuzuschreiben ist, so ragt jene Form schon weit über die Materie hinaus, durch welche die Materie zu einem wohlgestalteten Organismus mit den nach verschiedenen Funktionen verschiedenen Gliedern

entwickelt wird. Ein solches organisches Wesen ist das Tier und auch der Mensch. Von einer Teilbarkeit der Form ist hier nicht mehr die Rede. Wie Blätter einer Blume vermögen wir wohl einzelne unwesentliche Teile ohne Zerstörung des Wesens abzutrennen; aber diese Teile besitzen nicht die Form des Ganzen. Die Teilbarkeit als Eigentümlichkeit der Materie ist bei diesen Wesen der Form nicht mitgeteilt, und zeigt dieses einen großen Grad von Immaterialität. Man findet bei ihnen Erkenntnisfähigkeit und zwar entsprechend der Größe ihrer Immaterialität.

§ 11.

Zwei Bemerkungen zu dem vorigen §.

Dem Gesagten muß noch eine Bemerkung zugefügt werden. Der Übergang von einer der genannten Klassen zur anderen ist nicht plötzlich. Es giebt immer eine Anzahl von Mittelgliedern, die an beiden Klassen, der vorhergehenden und der nachfolgenden, participieren. Ähnlich verhält es sich mit den Menschenrassen, bei denen ja auch die eine nicht plötzlich abschließt, um einem Gliede der folgenden Rasse in vollständig ausgeprägtem Rassentypus Platz zu machen. So giebt es einige Tiere, denen die Erkenntnisfähigkeit zukommt (wenigstens der Gefühlsinn, tactus), und die doch eine Teilung (einmalige?) ohne Zerstörung des Wesens und mit Teilung der Form zulassen, wie gewisse Arten von Würmern. Wird ein

solcher Wurm zerschnitten in zwei Teile, so behält jeder Teil die Form des Ganzen mit seinen Funktionen. —

Auch an der Thätigkeit der Wesen können wir die größere oder geringere Immaterialität prüfen. Die Materie als solche ist passiv und erhält erst durch die Form Akt und Thätigkeit. Die ganz materiellen Wesen ruhen je nach der Schwere, die ihnen der Materialität nach zukommt, an ihrem bestimmten Orte im Raume. Wird das Wesen etwa, wie der Stein, durch Gewalt in eine andere Lage gebracht, so strebt es wieder nach seinem Ruheorte. Die materiellen Wesen können auch wirken vermittels der materiellen Qualitäten, wie Wärme, Kälte, Weichheit, Härte, (mediantibus qualitatibus materialibus). Diese Qualitäten kommen den Wesen zu durch die sogenannte corporeitas oder durch jene Form, welche die Materie zu einem in actu ausgedehnten, mit bestimmten Dimensionen versehenen Wesen oder zu einem Körper macht. (So wird das Tier durch die corporeitas zu einem Körper, obwohl nach der Lehre der Thomisten eine und dieselbe Form es ist, die dem Wesen den Charakter eines Körpers und eines Tieres verleiht. cf. I. q 76. a. 6. ad 2.) Sobald wir also andere Thätigkeiten an einem Wesen bemerken als diejenigen, welche der corporeitas folgen oder der Ausdehnnng und den materiellen Qualitäten, so herrscht schon eine gewisse Immaterialität vor. Wir bemerken bei den Pflanzen, daß sie sich nicht vergrößern oder wachsen durch äußeres Aneinanderreihen von Massen, wie wir es bei den rein elementaren Formen finden, — da die Quantität eben

besteht in Teilen außerhalb der Teile (partes extra partes), so geziemt sich auch für rein materielle Körper eine Vergrößerung durch Aneinanderreihung von Teilen (juxtapositio) — sondern durch innere Entwicklung. Das zeigt schon an, daß die Form der Pflanze sich etwas über die Materie erhebt. Doch scheint dieses noch nicht zu genügen für eine Erkenntnisfähigkeit. Mag nämlich auch eine innere Entwicklung vorhanden sein, so geschieht sie doch noch vermittels und in Kraft der materiellen Qualitäten oder, wie die Neueren sagen würden, durch Verbindung und Zersetzung der verschiedenen Elemente, wie Sauerstoff, Wasserstoff u. s. w. Der hl. Thomas berührt dieses in I. q. 78. a. 1. c., wo er sagt: „Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco.“ Die inneren Thätigkeiten der Tiere hingegen vollziehen sich teils in Kraft der materiellen Qualitäten (resp. der verschiedenen Elemente) wie das Wachstum, teils aber unabhängig von denselben. „Est autem alia operatio animae, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis; quia etsi calidum et frigidum et humidum et siccum et aliae hujusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus (wie Gesicht, Gehör); non tamen ita, quod mediante virtute talium quali-

tatum operatio animae sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi.“ (A. a. O.) Ganz über die Materie erhoben ist die Thätigkeit der geistigen Erkenntnis, da sich diese selbst ohne körperliches Organ vollzieht.

„Est ergo quaedam operatio animae, quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animae rationalis.“ (A. a. O.)

§ 12.

Das erkenntnisfähige Subjekt kann eine dreifache Stellung zu dem Erkenntnisakte einnehmen.

Wir haben bis jetzt die Beschaffenheit des Subjektes festgestellt, dem Erkenntnisfähigkeit zuzuschreiben ist. Das ist also die erste Bedingung des Subjektes der Erkenntnis, die Immaterialität. Damit ist die Erkenntnisfähigkeit gegeben, noch nicht der Erkenntnisakt. Zu diesem kann das Subjekt verschiedene Beziehung haben. Entweder ist es im Akte des Erkennens (also actu cognoscens) oder auch nicht im Akte, sondern erst in der Möglichkeit (in potentia cognoscendi, potentiâ cognoscens). Im Akte des Erkennens ist der Mensch, wenn er einen Gegenstand sieht, hört, erkennt. Dann ist der Gegenstand der Erkenntnis in immaterieller Weise im Menschen. Zuweilen aber erkennt der Mensch nicht actu, obwohl

man von ihm sagt, daß er Kenntnis und Wissenschaft besitze. Der Mensch besitzt selbst schlafend Kenntnisse, und vollzieht doch keinen Erkenntnisakt. Dieser Zustand ist sehr weit verschieden von einem anderen Zustande, in dem sich ein erkenntnisfähiges Wesen befinden kann, wenn nämlich jemand noch gar keine Kenntnis besitzt, sich vielmehr dieselbe erwerben muß. Denn im obigen Falle kann das Wesen den Erkenntnisakt setzen, wann es will (vergl. I. q. 107. a. 1. c. „Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis.“); in diesem aber nicht.

In jenem Falle ist alles vorhanden, was zum Erkenntnisakt erforderlich ist, es fehlt eben nur dieser Akt selbst, in diesem Falle hingegen muß noch etwas Erforderliches herbeigeschafft oder erworben werden. Deshalb muß das Wesen, obwohl in beiden Fällen nur der Möglichkeit nach erkennend (potentia cognoscens), dieses doch in verschiedenem Grade sein. Die Scholastiker bezeichnen diesen Unterschied mit den Ausdrücken: in potentia accidentali und in potentia essentiali. (Vergl. Q. VIII. de Verit. a. 6. ad 7, wo beide Ausdrücke gebraucht werden.) Das Wesen, welches Kenntnisse besitzt und die Objekte des Erkennens in immaterieller Weise in sich faßt, aber den Akt des Erkennens nicht setzt, ist erkennend der accidentellen Möglichkeit nach (potentiâ cognoscens accidentali), weil es eben nur in der Potenz zum Erkenntnisakt ist, der als ganz accidentell angesehen werden muß. In

potentia essentiali hingegen erkennend ist das Wesen, welches noch in der Potenz zu etwas Wesentlichem sich befindet, also noch nicht actu hat, was zur Erkenntnis wesentlich erforderlich wird (essentialiter requiritur). Somit würden wir den Intellekt (das geistige Erkenntnisvermögen) des Menschen in potentia essentiali erkennend nennen, wenn er, wie später erkärt werden muß, in seinem ursprünglichen Zustande noch kein einziges Erkenntnisobjekt in immaterieller Weise in sich befaßt, oder nach dem Ausdrucke des Aristotoles ist „sicut tabula in qua nihil est scriptum.“ (Vergl. I. q. 79. a. 2. c.) Dasselbe bezeichnet der hl. Thomas im angegebenen Artikel mit den Terminen: potentia passiva und in potentia respectu intelligibilium. Betreffs des letzteren Ausdrucks sei bemerkt, daß unter intelligibilia die Objekte der geistigen Erkenntnisfähigkeit zu verstehen sind ihrem immateriellen Sein nach. Der Intellekt ist also noch rücksichtlich dieser intelligibilia in Potenz, weil er noch keines in sich schließt, und ihm folglich noch etwas Wesentliches zum Erkennen fehlt, was vor Setzung des Erkenntnisaktes vorhanden sein muß. Zur besseren Klarstellung des Gesagten wollen wir eine Analogie heranziehen aus der Physik.

Der Körper ist ein Kompositum aus Materie und Form. Dieses Kompositum ist aber, bevor es einen Akt setzt oder thätig ist, noch in Potenz zu dieser Thätigkeit, und zwar in potentia accidentali zu der Thätigkeit, die von den Scholastikern actus secundus genannt wird. Als actus secundus wird die Thätigkeit bezeichnet,

weil wir vor dem Handeln eines Wesens uns dasselbe bereits als vollendet denken müssen („Operari sequitur esse; unumquodque agit, in quantum est actu".) Somit haben wir uns vor der Thätigkeit bereits die Verbindung der Materie mit der Form zu denken, jene also durch die Form bereits determiniert oder w. d. i. aktuiert. Die Materie als solche ist also vor der Verbindung mit ihrer Form noch in Potenz zu derselben und zwar in potentia essentiali, da sie wesentlich die Form verlangt, damit sie existieren kann. Sie ist zugleich als solche potentia pura oder auch potentia mere passiva, da wir weder die Form (als actus primus) noch auch die Thätigkeit (als actus secundus) bei ihr finden, sie vielmehr zu beiden in Potenz ist. Ist hingegen die Materie bereits mit der Form verbunden, so ist sie schon aktuiert, hat den actus formae, befindet sich nur noch in der Potenz zur Thätigkeit. — Nach dem Gesagten gleicht ein Subjekt der Erkenntnis, das die Objekte in sich schließt und den Akt des Erkennens noch nicht gesetzt hat, der mit der Form bereits verbundenen Materie, dem Kompositum; in einer Weise ist es im Akt (rücksichtlich der Objekte), in anderer Weise in der Potenz (rücksichtlich der Thätigkeit). Das Subjekt des Erkennens ohne die Objekte ihrem immateriellen Sein nach gleicht der Materie an und für sich (der Materia prima, pura). (Vergl. „Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima

se habet in genere rerum sensibilium.“ (I. q. 87, a. 1. c. cf I. q. 14. a. 2. ad 3.)

§ 13.

Das Subjekt ist nicht immer unmittelbarer Träger des Erkenntnisaktes, sondern vielmehr die im Subjekte ruhende Potenz (principium quo proximum).

Das erkennende Wesen, als Subjekt des Erkennens, setzt die Thätigkeit, und wird, da von ihm die Thätigkeit ausgeht, Princip des Erkennens genannt. (Principium operandi, cognoscendi.) Denn unter Princip verstehen wir dasjenige, von dem etwas ausgeht, („id, a quo aliquid procedit quocunque modo.“ I. q. 33 a. 1. c) Der Mensch ist sohin das Princip seines Erkennens, seines Wollens, seines Empfindens, seines Bewegens. Alle diese Thätigkeiten werden ihm zugeschrieben; und doch, obwohl sie alle vom Menschen ausgehen, unterscheiden wir verschiedene Teile oder Kräfte im Menschen, wodurch er für die einzelnen befähigt wird, das Erkenntnisvermögen, den Willen, die Sinne, die Bewegungskraft. Deshalb machten die Scholastiker einen Unterschied zwischen principium quod und principium quo. P r i n c i p i u m q u o d ist die Person, das Wesen, welches thätig ist, p r i n c i p i u m q u o der Teil oder die Kraft oder das Vermögen, durch

welches das Wesen zu seinen Handlungen befähigt wird, und wodurch es wirkt. Sehr klar tritt uns dieser Unterschied entgegen in dem Geheimnisse der Menschwerdung. Christus, die göttliche Person des Erlösers, ist das „principium quod“ aller Thätigkeiten, des göttlichen Erkennens und überhaupt der göttlichen Thätigkeit, sowie der menschlichen Handlungen, wie essen, trinken, reden. Zu jenen Handlungen wird Er befähigt durch die göttliche Wesenheit, und somit ist diese das principium quo derselben; zu diesen durch die menschliche Natur, und ist diese das principium quo aller menschlichen Handlungen. Zunächst läßt sich jede Wesenheit, wie die Wesenheit des Menschen, des Tieres als principium quo aller natürlichen Thätigkeiten eines Wesens bezeichnen; denn in ihr wurzeln sie. Jedoch ist sie das entfernte, wurzelhafte Princip (principium quo remotum, radicale). Als nächste Principe gelten die wieder in der Wesenheit wurzelnden Kräfte, wie Erkenntniskraft, Willen, von den Scholastikern als potentiae bezeichnet. „Potentia enim secundum hoc ipsum, quod est, importat habitudinem quandam ad actum; est enim principium quoddam agendi vel patiendi.“ (In II. de Anima lect. 6)

Nach der Lehre des hl. Thomas und vieler Scholastiker sind die Potenzen (oder principia quo proxima) in den geschöpflichen Wesen wirklich (realiter) verschieden, so daß jede Kreatur vermittels der potentiae ihre Thätigkeiten setzt. (Vergl. I. q. 77. a. 1. c.; q. de Spir. a. 2.) Wir haben demnach bei den erkennenden

Wesen (mit Ausnahme Gottes, in dem die größte Einheit herrscht) auch Erkenntnispotenzen zu finden (potentiae cognoscendi), in welchen die Erkenntnisakte zunächst gegründet sind. Diese Erkenntnispotenzen treten in die Mitte zwischen das erkennende Subjekt und seine Akte.

Ob es in einem und demselben Wesen mehrere potentiae cognoscendi oder nur eine giebt, und wie die Mannigfaltigkeit festzustellen ist, darüber später. Doch kann hier schon bemerkt werden, daß ein Wesen um so vollkommener ist, je mehr es der Einfachheit der göttlichen Natur sich nähert. Somit werden wir eine größere Anzahl und Verschiedenheit der Potenzen bei den minder vollkommenen Wesen zu suchen haben. (Vergl. I. q. 77. a. 2. c.) —

Wenn das oben über die Immaterialität Gesagte von dem Subjekte des Erkennens gilt, so in noch höherem Grade von den Potenzen. Diese stehen dem Erkenntnisakt näher und kommt ihnen um so mehr das zur Erkenntnisfähigkeit Erforderliche, also auch die Immaterialität zu.

III. Teil.

Das Objekt des Erkennens.

---

§ 14.

Das Objekt des Erkennens ist das Sein, die Wirklichkeit.

Das Subjekt der Erkenntnisthätigkeit ist bisheran behandelt. In ihm ruht das Erkennen und von ihm geht es aus. Wohin es zielt, was erkannt werden soll, nennen wir das Objekt; und dieses Objekt muß jetzt näher ins Auge gefaßt werden. Was die Bezeichnung: Objekt betrifft, so war früher, abweichend von unserer jetzigen Gewohnheit der Name: Subjekt gebräuchlich. So sprach man von einem Subjekte der Erkenntnis, einer Wissenschaft, und verstand hierunter dasjenige, was einer Erkenntnis, einer Wissenschaft unterbreitet wird („id quod subjicitur“) also ganz dasselbe, was wir Objekt nennen. (Vergl. I. q. 1. a. 7. c.) Gerade in diesem Artikel kommt auch die Bezeichnung Objekt vor, besonders einer Potenz und einem Habitus gegenüber.

Das Objekt des Erkennens ist die Wahrheit, die Wirklichkeit. (Vergl. S. Thom. an vielen Stellen I. q. 16. a. 1. 3.) Das erkennende Wesen, wie der Mensch,

will das erkennen, was da *ist*, will das *wirkliche Ding* und seinen wirklichen Zustand erkennen. Ja dasjenige, was nicht ist, kann auch in sich nicht erkannt werden. (Vergl. I. q. 16 a. 3. ad 2: „Non ens non habet in se, unde cognoscatur".) Denn da nach dem Obigen „Erkennen" nichts anders heißt, als daß der erkannte Gegenstand im Erkennenden ist, und ein Nichts auch nicht dort sein kann, so folgt, daß Nichts auch nicht erkannt wird. Hiedurch haben wir die erste Eigenschaft des Objektes gefunden. Das Erkenntnisobjekt muß ein Seiendes (*ens*) sein, oder was dasselbe besagt: Insofern ist ein Ding erkennbar, *als es ist*. (Vergl. I. q. 16. a. 3. c.: „Unum quodque autem, in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile.") — In der schönsten Verbindung steht dieser Satz mit der oben (§ 5) angeführten Theorie des hl. Thomas über das Wesen der Erkenntnis, als etwaigen Ersatzes der Unvollkommenheit der Kreaturen. Nach dieser Theorie sollen nämlich die *Vollkommenheiten* der anderen Wesen in den Erkennenden eintreten. Vollkommen ist ein Ding aber nur, insofern es im Akt ist. Somit muß die Vollkommenheit oder das Sein Objekt des Erkennens sein. Zum Beweise hiefür weist der heil. Thomas auch hin auf die sinnliche Erkenntnis. „Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus " (I. q. 87. a. 1. c.)

Hieraus folgt, daß dasjenige Wesen, welches das Sein selbst ist (*ens simpliciter*), am meisten in

sich erkennbar sein muß („quoad se maxime cognoscibile“). Das bestätigt der hl. Thomas: „Summa veritas, quantum est in se, est summe cognoscibilis“ (Q. X. de Verit. a. 11. ad 13.). Man wende nicht ein, in diesem Falle müßten auch w i r Gott auf die beste, vollkommenste Weise erkennen. Denn man beachte, daß eben gesagt ist, „quantum in se“ sei Gott am meisten erkennbar. Daß aber wir Gott nicht vollkommen erkennen, hat seinen Grund darin, weil unser Erkenntnisvermögen unvollkommen ist und sich nach den Worten des Philosophen Aristoteles zu den erkennbarsten Dingen verhält, wie das Auge der Eule zum Sonnenlichte. (Met. II.) Der Sonne ähnlich, die in sich die Fülle des Lichtes besitzt und ihr Licht über alles ausgießt, aber von dem Nachtvogel wegen seines unvollkommenen Auges kaum geschaut werden kann, ja selbst unserem schwachen Auge nicht konveniert, ist die Wesenheit Gottes, i n s i c h unendlich erkennbar, d e n G e s c h ö p f e n wegen ihrer eigenen Unvollkommenheit weniger erkennbar. Deshalb fügt der hl. Thomas den oben citierten Worten hinzu: „Sed ex parte nostra contingit, quod est minus cognoscibilis“ (l. c.) (Vergl. I. q. 1. a. 5. ad 1; q 12. a. 1. c)

§ 15.

Wie ein Ding sich zum Sein verhält, so ist es erkennbar. — Erkennbarkeit der Potenzen, Privationes, der „entia rationis“, der zukünftigen Dinge.

Untersuchen wir nun, ob der Satz, daß die Erkennbarkeit sich nach dem Sein richtet, auch bei denjenigen Dingen sich bewährt, denen nur ein mangelhaftes Sein zukommt. Es sind das diejenigen Dinge, welche nur in potentia, in der Möglichkeit zum Sein, sich befinden, oder es sind wirkliche Mängel des Seins, die sogen. privationes. Wie schon oben angedeutet, ist die Materie (materia prima) eine reine Potenz, sie kann nur sein durch ihre Form (Akt). Ihrem Sein entsprechend ist auch ihre Erkennbarkeit; sie ist in sich nur erkennbar der Potenz nach und wird erkannt durch die Form. „Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.“ (I. q. 15. a. 3. ad 3) „Et inde est, quod non cognoscit (homo) materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam“ (I. q. 87. a. 1. c.) Weil durch die Form nur erkennbar, kann man folglich die Materie auch nur durch dieselbe definieren (im weiteren Sinne) z. B. in dieser Weise „Materia est primum uniuscujusque rei subjectum.“ —

Auch die Potenzen der verschiedenen Wesen werden durch ihren Akt erkannt, wie das Erkenntnisvermögen

und der Wille durch ihre betreffenden Akte. Der Grund liegt darin, daß die Potenz als solche nicht erkennbar ist. (Vergl. hierüber S. th. I. q. 87. a. 3. c.) Das Erkenntnisvermögen wird deshalb auch definiert als das Vermögen des Erkennens, also durch seinen Akt. —

Die privatio ist die Negation eines Seins in einem bestimmten Subjekte, dem dieses Sein eigentlich zukommt; sie entspricht wohl dem deutschen „Mangel", der die Negation von etwas ist, das vorhanden sein sollte. Die Scholastiker sagten deshalb, die Privation unterscheide sich von der Negation dadurch, daß diese eine einfache Verneinung setzt, jene aber die Verneinung eines Seins in einem zu diesem Sein tauglichen Subjekte bedeutet. „Privatio est negatio in subjecto" (I. q. 11. a. 2. ad 1.) z. B. die Blindheit. „Caecum enim non dicitur nisi de eo, quod est natum videre" (I. q. 17. a. 4. c) Auch die privatio ist an sich nicht erkennbar, sondern wird nur erkannt und folglich definiert durch die ihr entgegengesetzte Position (Form, Akt, habitus), die Blindheit durch den Gesichtssinn, Krankheit durch die Gesundheit. Das Übel also (malum), wozu auch die Sünde gehört, ist eine privatio boni und deshalb an sich nicht erkennbar. Vergleiche hierüber I. q. 14. a. 10. ad 4. „Malum non est per se cognoscibile; quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri neque cognosci potest, nisi per bonum." Deshalb erkennt auch Gott das Übel in dem entgegengesetzten Guten, dessen Privation eben das malum ist." „Unde cum hoc sit esse mali,

quod est privatio boni; per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem coguoscuntur tenebrae.“ (I. q. 14. a. 10. c)

Da mithin manche Dinge, die in Wirklichkeit nicht sind, in der Erkenntnis sein können, so gewinnen sie dadurch ein gewisses Sein und können folglich in diesem ihrem Sein erkannt werden. Die Sphynx z. B., welche durch Zusammensetzung verschiedener erkannter Gegenstände, des Menschen, Tieres, von dem Erkenntnisvermögen gebildet wird und in diesem ein gewisses Sein gewinnt, ist folglich erkennbar, obgleich sie in Wirklichkeit nicht existiert noch existiert hat. Selbst das Nichtsein kann durch den Gegensatz vom Sein erkannt werden und ein gewisses Sein erlangen, wodurch es erkennbar ist. „Non ens non habet in se, unde cognoscatur, sed cognoscitur, in quantum intellectus facit illud cognoscibile.“ (I. q. 16. a. 3. ad 2.) —

Alle existierenden Wesen sind Individuen; es existiert wohl dieser oder jener Mensch, dieses oder jenes Tier, aber nicht Mensch oder Tier im allgemeinen (in universali). Und doch vermögen wir Mensch, Tier und die anderen Wesen in ihrer Allgemeinheit zu erkennen. Wir sagen ja, erkennen also auch: „Sokrates ist Mensch, oder ist dasjenige, was wir unter Mensch im allgemeinen verstehen.“ Daraus ersieht man, daß die sogen. Universalien (Genus, Species) eben als solche (quoad talia) nur in unserem Erkenntnisvermögen sich befinden, ein gewisses Sein hier gewonnen haben und folglich auch erkennbar sind. Daher rühren

unsere Genus- und Speciesbegriffe. Man nennt solche Dinge, die nur durch das Erkenntnisvermögen ein gewisses Sein gewinnen: **entia rationis**. **Unde verum** (also erkennbar) **fundatur in non ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum sc. a ratione.** (A. a. O.) —

Zur weiteren Bestätigung des obigen Satzes wollen wir noch die zukünftigen zufälligen Dinge und freien Handlungen (**contingentia futura**) heranziehen. Diese **futura contingentia** werden einmal in Wirklichkeit existieren; sobald das eintritt, sind sie nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig und können wegen dieses ihres aktuellen Seins unfehlbar erkannt werden. Deshalb sagt der hl. Thomas, das **futurum contingens** könne betrachtet werden: „**Uno modo, in seipso, secundum quod jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere.**“ (I. q. 14. a. 13. c.) So lange es aber noch nicht in sich ist, muß es in s e i n e r U r s a c h e s e i n und ist folglich nur in seiner Ursache erkennbar. In den kontingenten (zufälligen, freien) Ursachen sind die **futura contingentia** aber nicht als sicher bestimmte — sonst wären sie ja keine **contingentia**, sondern **necessaria** — und können wegen dieses ihres unsichern und zweifelhaften Seins in den kontingenten Ursachen auch nur mutmaßlich erkannt werden. „**Alio**

modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni.“ (A. a. O.)

§ 16.

Die Vereinigung von Subjekt und Objekt, die zu jedem Erkenntnisakte notwendig ist, kann verglichen werden mit der von Materie und Form. — Erklärung des Grundsatzes: „Cognoscens in actu est cognitum in actu“.

Damit die Objekte, deren Erkennbarkeit sich nach ihrem Sein richtet, auch wirklich erkannt werden, ist nach dem früher Gesagten erforderlich, daß dieselben in immaterieller Seinsweise im Subjekte des Erkennens vorhanden sind. Nur in diesem Falle vollzieht sich die Erkenntnis nach den bekannten Worten des hl. Augustinus: „Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito.“ (Libro IX. de Trin. 12.) Findet die Vereinigung beider nicht statt, so ist auch keine Erkenntnis möglich. Das erkennende Subjekt muß eben bestimmt sein zu diesem oder jenem Erkenntnisakte, die sich nur durch ihre Objekte unterscheiden. („Actus

specificantur ex objecto.“) So unterscheiden wir bei unserem Erkennen Akte des Selbstbewußtseins, der Erkenntnis Gottes, der Erkenntnis der Mathematik u. s. w., jenachdem die Objekte: eigene Zustände, Gott, einzelne Wissenschaften, verschieden sind. Hieraus ersieht man, wie die Scholastiker die Verbindung vom Erkennenden und Erkannten mit der Vereinigung von Materie und Form vergleichen können. Sowie diese getrennt kein existierendes Wesen bilden, und die Materie durch die Form zu einem bestimmten Sein z. B. des Menschen, des Tieres determiniert wird, so wird das Subjekt des Erkennens durch das Objekt bestimmt und formiert, und erst durch die Verbindung beider entsteht ein Erkenntnisakt. Wie ferner die Materie durch die Form vollendet sein muß, damit ein Sein und eine Thätigkeit entstehe — denn nur das Kompositum ist und handelt — so muß das erkennende Subjekt befruchtet werden mit seinem Objekte und vollendet werden zur Thätigkeit. Doch ist die Einigung zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden eine weit innigere, als diejenige zwischen Materie und Form. Denn aus Materie und Form wird ein Drittes, das Kompositum; beide werden vereinigt, damit ein Drittes gebildet werde und thätig sei, z. B. der Mensch. Das erkannte Objekt aber wird mit dem Subjekte eins, nicht damit ein Drittes, aus beiden zusammengesetzt, entstehe und thätig sei, sondern damit nur das Subjekt den Akt des Erkennens setze. (Vergl. hiezu den Kommentar des Kardinals Thomas de Vio Cajetano in I. p. 14. a. 1.) Wir

sagen stets nur: „Das Gesicht sieht, die Seele erkennt u. s. w.“ Daraus folgt, daß die Verbindung zwischen Erkennendem und Erkanntem eine möglichst innige ist. Die Scholastiker pflegten deshalb zu sagen: „Cognoscens in actu est cognitum in actu“, ebenso: „Sensus in actu est sensibile in actu.“ (I. q. 55. a. 1 ad 2.) und „Intellectus in actu est intellectum in actu“ a. a. O. (I. q. 14. a. 2. c.)

Zur näheren Erfassung dieses Satzes müssen wir darauf achten, daß nicht behauptet wird: „Cognoscens est ipsum cognitum.“ Denn allgemein gefaßt, würde der Satz in solcher Fassung die Identität des äußeren Sinnes mit dem außer uns befindlichen Gegenstande und des Denkvermögens mit allen erkannten Dingen behaupten. Diesen Sinn schließt auch der hl. Thomas aus: „Intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam.“ (I. q. 14. a. 5. ad 2.) Vielmehr behauptet der Satz nur, daß das Cognoscens a c t u eins ist mit dem Cognitum i n a c t u. Die innige Einheit zwischen Erkennendem und Erkanntem tritt also erst bei dem Akte der Erkenntnis ein. Dann aber ist nach dem früher Gesagten (vergl. §§ 6 und 7) der erkannte Gegenstand in immaterieller Weise, als Bild, Ähnlichkeit der außer dem Subjekte liegenden Dinge, im Erkennenden. Somit gilt der Satz von dem Erkannten seinem i m m a t e r i e l l e n S e i n nach. Das bestätigt uns ein Blick in die Schriften des hl. Thomas. „Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et p e r h u n c m o d u m

dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu.“ (I. q. 85. a. 2. ad 1.) Hierdurch erklärt sich auch die Bedeutung der dem Aristoteles entlehnten Sätze: „Anima potest omnia fieri,“ und „Anima est quodammodo omnia“ d. h. die Seele kann alles werden und ist folglich alles durch ihr Erkennen, indem sie in immaterieller Weise eins wird und ist mit den erkannten Dingen.

Somit kann ein erkennendes Wesen in zweifacher Ordnung etwas sein und auch davon benannt werden. Der Mensch hat die Form der Menschheit (humanitas) in sich und ist und heißt deshalb Mensch. Das ist die natürliche Seinsordnung der Dinge, wonach alle Wesen in irgend einer Species (Art) existieren. Der Mensch ist aber auch nach dem obigen Grundsatze das von ihm Erkannte, nicht in der Ordnung des natürlichen Seins (secundum esse naturale), sondern in der Ordnung des Erkennens (cognoscibiliter, intelligibiliter). Und in gleicher Weise, wie das Subjekt des Erkennens in zweifacher Ordnung betrachtet werden kann, ebenso auch das Objekt. Insofern es in seiner bestimmten Art existiert, gehört es der natürlichen Seinsordnung an, wie Stein, Tier. Sobald es aber im Erkennenden in immaterieller Weise ist, gehört es der Ordnung des Erkennens an. Auf beide Ordnungen weist der heil. Thomas hin in I. q. 56. a. 2. c. Mit Berufung auf den hl. Augustin (sup. Gen. lit. II. c. 8.) führt der

hl. Lehrer aus, daß die Kreaturen, deren göttliche Vorbilder im Worte Gottes sich befinden, in doppelter Weise aus Gott hervorgingen: „Uno modo in intellectum angelicum, — (secundum esse intellectuale) alio modo, ut subsisterent in propriis naturis.“ (secundum esse naturale).

§ 17.

Das Objekt, sofern es im Erkennenden ist, muß immateriell sein. Bezeichnung des Objektes, sofern es die immaterielle Seinsweise hat. (Species.)

Wir haben schon früher auf die Eigenschaft hingewiesen, welche dem Subjekt in der Erkenntnisordnung zukommen muß, nämlich die Immaterialität. (Vergl. § 8.) Es folgt die Frage: Welche Eigenschaft gebührt dem Objekte, sofern es in der Ordnung des Erkennens sich befindet, oder sofern es erkannt wird? Diese Frage fällt zusammen mit der schon oben beantworteten (§§ 6 und 7), in welcher Weise das Erkannte im Erkennenden sein müsse. Wir haben daselbst gefunden, daß nur die Materie ein Hindernis für das Erkennen sei, und alle erkannten Gegenstände in einer Weise im Erkennenden sein müssen, die mehr oder weniger über die materielle Seinsweise erhaben ist. Sofern also das Objekt im Erkennenden ist, also erkannt wird, muß es mehr oder

weniger von der Materie frei sein, oder es muß ihm eine gewisse Immaterialität zustehen. Weil das Subjekt der Erkenntnis notwendig immateriell ist, so ist auch die Immaterialität des Objektes erforderlich zur aktuellen Erkenntnis, nach dem schon einmal herangezogenen Grundsatze: „Receptum est in recipiente secundum modum recipientis.“ Somit stellt sich der Charakter der Erkenntnisordnung (im Gegensatz zu der natürlichen Seinsordnung) dar als ein immaterieller. Die Immaterialität ist eine Bedingung des Subjektes, welches erkennen soll, auch des Objektes, das erkannt wird. Das ist auch die Lehre des hl. Thomas. Er sagt in I. q. 84. a. 2. c.: „Unde manifestum est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva — (Bedingung des Subjektes zum Behufe des Erkennens) — sicut plantae. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae — (Bedingung des Objektes) — tanto perfectius cognoscit.“

Bevor wir nähere Untersuchungen über die Immaterialität des Objektes anstellen, wollen wir die Bezeichnungen anführen für die Objekte, insofern sie im Erkenntnisvermögen sind oder nach ihrer immateriellen Seinsweise. Sie bieten, wie schon oben gesagt, einen doppelten Gesichtspunkt dar, einen sogen. objektiven, weil sie dazu bestimmt sind, die Gegenstände dem Erkennenden nahezubringen und darzustellen. Unter diesem Gesichtspunkte betrachten wir ihre Beziehung zum eigent-

lichen Objekte des Erkennens; und sie werden mit den Namen bezeichnet: Similitudo (vergl. I. q. 12. a. 2. c.) nämlich des Objektes, Species, da sie die Gegenstände ihrer äußeren und inneren Gestaltung nach vorzuführen haben (vergl. I. q. 14. a. 5. ad 2.) und zwar je nach der Art des Erkenntnisvermögens intelligibilis und sensibilis, auch wohl Intentio (vergl. I. q. 67. a. 3. c.) und Imago. Die Species, die im Erkennenden ist, hat eine zweite Beziehung zum Subjekte, worin sie sich befindet, nämlich dem Erkenntnisvermögen, und könnte dieser Gesichtspunkt wohl der subjektive genannt werden. Wenn man die Species so betrachtet, wird sie mit „Form des Erkenntnisvermögens" (Forma) bezeichnet. Diese Bezeichnung erklärt sich leicht aus dem im § 16 Bemerkten; die Species soll eben das Vermögen zum bestimmten Erkenntnisakte formieren, sie wird die Form, wodurch die Thätigkeit des Erkennens sich vollzieht. (Vergl. I. q. 55. a. 1. c.) „Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo." (I. q. 56. a. 1. c.)

§ 18.

Die Species kann das direkte Objekt des Erkennens nicht sein, wohl aber das reflexive.

Von größter Wichtigkeit ist es, das rechte Verhältnis zwischen der Species und dem eigentlichen Objekte des

Erkennens zu bestimmen. Manche Philosophen behaupteten nämlich, die Species des Erkennens seien die Objekte unserer Erkenntnis, oder wie die Scholastiker zu sagen pflegten: „id quod cognoscitur". (I. q. 85. a. 2. c.) Die Lehre des hl. Thomas ist folgende: Die Species ist nicht das (direkt) erkannte Objekt des Erkennens, sondern nur das, wodurch etwas erkannt wird; das direkte Objekt des Erkennens ist das durch die Species dargestellte existierende Ding. „Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam (oder qua) visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam (oder qua) intellectus intelligit." (A. a. O.) „Id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo." (A. a. O.)

I. Zum Beweise für obigen Satz können wir uns auf die Erfahrung berufen. Wenn man jemand fragte, der gerade sein Auge irgendwohin richtet: „Was siehst du?" — also wird nach dem Objekte des Sehens gefragt, — so würde kein vernünftiger Mann antworten: „Das Bild, das in meinem Auge ist" (also die Species) sondern: „Jenen Baum, dieses Tier" u. s. w.

II. Mit Recht bemerkt der hl. Thomas, das Objekt der Wissenschaft sei identisch mit dem Objekte der Erkenntnis, da sich jene auf dieser aufbaut. (I. q. 85. a. 2. c.) Wäre nun die Species, die im Intellekte ist, das eigentliche Objekt der Erkenntnis, so besäßen wir keine Wissenschaft über die Dinge der Natur. Und doch sprechen wir von Natur-Wissenschaft, Sternkunde, Gottes-

kunde. Somit muß das Gegenteil wahr sein, daß nämlich die außerhalb des Intellektes existierenden Dinge direkte Objekte der Erkenntnis sind.

III. Wenn die Species das eigentliche Objekt unseres Erkennens wäre, so würden wir nur unseren besondern Affekt und unsere besondere Stimmung erkennen, da ja die Species das Vermögen affiziert. Folglich wäre auch unser Urteil nur nach der jedesmaligen Affektion bestimmt; es gäbe kein objektives Urteil, ein jedes Urteil wäre wahr. Der hl. Thomas führt bei diesem Beweise folgendes Beispiel an. „Wenn z. B. der Geschmack nur die eigene Empfindung (passio) erkennt, so wird derjenige, welcher mit einem gesunden Gaumen den Honig für süß erklärt, richtig urteilen; ebenso aber auch derjenige, welcher mit einem kranken Gaumen behaftet ist und den Honig für bitter erklärt. Denn beide urteilen, je nachdem ihr Gaumen affiziert ist.“ (I. q. 85. a. 2. c.)

Durch diese Gründe wird der obige Satz hinlänglich bewiesen, den der hl. Thomas an einer Stelle in ganz prägnanter Weise ausdrückt: „Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse, quod habet in oculo; sed *per speciem* lapidis, quam habet in se, cognoscit *lapidem secundum esse, quod habet extra oculum*. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse, quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse, quod habet extra cognoscentem.“ (I. q. 14. a. 6. ad 1.) Die letzten Worte leiten zweckdienlich

über zur ersten der beiden Bemerkungen, die zur näheren Erläuterung des Satzes noch folgen müssen:

1) Zunächst beachte man den Ausdruck: „Direktes oder eigentliches Objekt." Die Species ist nicht direktes oder eigentliches Objekt des Erkennens. Bei jedem Erkennen erkenne ich zuerst das durch die Species Dargestellte, jenen Stein, jenes Wesen. Daraus folgt aber nicht, daß die Species gar nicht erkannt werden könnte; denn da sie ein Sein hat, nämlich im Erkenntnisvermögen existiert, so muß sie auch erkennbar sein nach dem Satze: „In tantum aliquid cognoscibile est, in quantum est." (Vergl. § 14 ff.) Aber dazu ist notwendig, daß der Intellekt sich gleichsam von seinem ersten Erkenntnisakte (worin er das eigentliche Objekt erkennt) zurück zu sich selbst wendet und das betrachtet, was beim Erkennen in ihm vorgeht. Darum heißt ein solcher Akt im Gegensatze zu dem direkten Akte ein actus reflexivus. Vergl. I. q. 85. a. 2. c. „Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod intellegitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo."

2) Wenn wir die Species erklären als „id, quo cognoscitur", das durch sie Dargestellte als „id, quod cognoscitur", so setzen wir einen Unterschied zwischen beiden voraus. Das Bild muß sich vom Originale unterscheiden. Es ist aber damit noch nicht behauptet,

daß dieser Unterschied stets *ein wirklicher* oder realer sei, wie es bei unserem menschlichen Erkennen der Fall ist. Denn die Species des Steines im Auge ist verschieden von dem Steine selbst. Sofern das eigentliche Objekt die Funktionen der Species völlig übernehmen kann, ist ein realer Unterschied zwischen beiden nicht erforderlich. Die Species erscheint vielmehr als ein *Ersatz*. Sie ist nach den früheren Auseinandersetzungen dazu vorhanden, daß das Objekt mit dem Vermögen in die innigste Verbindung gebracht, ja eins mit ihm werden könne. Zur Erkenntnis ist eben ein Doppeltes erforderlich, ein Vermögen und die Einheit zwischen Objekt und Vermögen. „Ad visionem tam sensibilem quam intelligibilem duo requiruntur; sc. virtus visiva et unio rei visae cum visu.“ (I. q. 12. a. 2. c.) Das Objekt kann aber selbst — wenigstens nach unserer Erfahrung — in das Vermögen nicht eintreten, daher als Ersatz die Species. „Et in rebus quidem corporalibus apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed *solum per suam similitudinem*.“ (A. a. O.)

Die Species bewirkt also 1) daß das Objekt mit dem Erkennenden innigst vereinigt, ja eins mit ihm ist, 2) daß es eins ist in immaterieller Seinsweise. (Vergl. § 17.) Hieraus folgt, daß eine Species überflüssig ist, oder vielmehr daß das Objekt die Funktion einer Species versieht (vices speciei gerit), wenn das Objekt selbst eins ist mit dem Vermögen und die nötige Immaterialität besitzt. So vertritt die göttliche Wesenheit beim göttlichen Er-

kennen die Funktion einer Species, da sie, in sich unendlich immateriell, eins ist mit dem Subjekte der Erkenntnis. „Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, (also ganz immateriell ist), sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis . . . . ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus.“ (I. q. 14. a. 2. c.)

§ 19.

Abstufung der Species nach ihrer Immaterialität. — Woher stammt die Species?

Wir haben früher die Immaterialität besprochen, welche dem Subjekte der Erkenntnis zukommt, und eine gewisse Abstufung derselben gefunden, je nach größerer oder geringerer Entfernung von der Materie. Dem Subjekte als recipiens muß die Species als das receptum entsprechen, und kann man sonach gleiche Stufen der Immaterialität unterscheiden, wie sie der Species oder w. d. i. dem Objekte, insofern es im Erkennenden ist, zusteht. Immaterieller wird die Species sein in einem immaterielleren Subjekte, und infolgedessen auch die Erkenntnis selbst vollkommener. Denn die Vollkommenheit des Erkennens kann nur abhangen von dem Vermögen, dem Objekte und der Verbindung zwischen beiden. Der Immaterialität des Subjektes folgt aber die Erkenntnisfähigkeit, (§§ 9, 10) und der Immaterialität des Objektes die größere oder geringere Erkennbarkeit,

weil sie das einzige Hindernis der Erkennbarkeit, nämlich die Materie, ausschließt. Daher finden wir beim heil. Thomas öfter den Satz, daß ein Ding um so erkennbarer ist, je immaterieller es ist, oder je mehr es von der Materie abstrahiert („quo abstractius a materia“).

Die erkennenden Wesen also, oder auch die Erkenntnisvermögen, welche ganz von der Materie abstrahieren, wie die reinen Geister, werden dem entsprechend durch rein immaterielle Species erkennen. Das Auge hingegen, ein mit körperlichem Organismus verbundenes Erkenntnisvermögen, wird Species aufnehmen, die nicht völlig von der Materie gelöst sind (species sensibiles).

Wenn der in der zweiten Bemerkung zum vorigen § angegebene Fall eintritt, daß nämlich das Objekt in sich immateriell und innig mit dem Subjekte vereinigt ist, so haben wir nicht zu fragen: „Woher kommt die immaterielle Species?“ Anders steht es aber bei denjenigen Objekten, die nicht die genügende Immaterialität in sich besitzen oder auch nicht innigst mit dem Erkenntnisvermögen vereinigt sind. Da ist die Frage unerläßlich, wie diese Objekte in die Erkenntnisordnung erhoben und dem Subjekte mitgeteilt sind, oder wie die Species gewonnen werden. Um die Antwort auf diese Frage, welche der hl. Lehrer in Q. VIII. de Verit. a. 8. giebt, besser zu verstehen, erinneren wir uns daran, daß die Species das Objekt völlig vertreten und in allem, was sie darstellt, demselben gänzlich gleichen soll. Darum wird sie eben „Similitudo objecti“ genannt. Der englische Lehrer führt nun folgendes Prinzip an: „Es ist

unmöglich, daß zwei Dinge einander ähnlich sind, außer auf eine dieser beiden Arten: Entweder so, daß ein Ding die Ursache des anderen ist, oder so, daß beide von einer Ursache hervorgebracht werden, die beiden Dingen dieselbe Form einprägt." (Dadurch sind sie eben ähnlich, daß sie dieselbe Form haben.) Wenden wir diesen Grundsatz auf unseren Gegenstand an, so ergiebt sich folgendes: Es besteht eine Ähnlichkeit, ja sogar eine Identität zwischen dem Objekte, das erkannt wird, und der Species. Die Ähnlichkeit kann also nur daher kommen, daß beide, Objekt und Species, von einer und derselben Ursache gewirkt werden, indem die Ursache beide als ähnlich hervorbringt; oder das Objekt ist Ursache für die Species, oder endlich die Species ist Ursache des Objektes. Einige Beispiele werden die Sache klar machen. Jemand baut zwei gleiche Häuser; die Ähnlichkeit zwischen beiden stammt von einer Ursache, die beide geschaffen hat. — Ein Siegel in ein Stück Wachs eingedrückt bringt in demselben sein Bild hervor. — Das Bild des Kunstwerkes ist im Geiste des Künstlers. Nach ihm, als der Idealursache oder dem Urbilde wird das Werk hervorgebracht. Dadurch entsteht die Ähnlichkeit zwischen dem Gedankenbilde und dem Objekte.

Da Gott die Kreaturen erkennt, und Er selbst von keiner Ursache abhängig sein kann, so ist bei Ihm die dritte Art nur möglich rücksichtlich der Erkenntnis der Geschöpfe. Somit sind nicht die Geschöpfe Ursache der Erkenntnis Gottes, sondern vielmehr die Erkenntnis

Gottes ist Ursache der Geschöpfe. Der hl. Thomas erinnert deshalb an den Ausspruch des hl. Augustinus in I. q. 14. a. 8. ad cont. „Universas creaturas . . . non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit." —

Gott ist die alleinige Ursache aller Geschöpfe. Daher ist die erste Art nur möglich, wenn Gott neben den Geschöpfen ihrem natürlichen Sein nach zugleich die Species derselben in einigen erkennenden Wesen hervorbringt. Dieses ist nach der Lehre des hl. Thomas bei den reinen Geistern der Fall, die durch eingegossene oder angeborene Ideen die übrigen Geschöpfe erkennen. „Suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura." (I. q. 55. a. 2. c.) Diese species infusae vel innatae können als Abbilder der göttlichen Ideen die Geschöpfe ganz und voll darstellen. „In mente angeli sunt similitudines creaturarum . . . acceptae a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt." (A. a. O. ad 1.) Und gleichwie die göttliche Idee Ursache der Dinge nach ihrem ganzen Sein (Materie und Form, Wesenheit und Accidenzen) ist, so können die erkennenden Geister die Geschöpfe in ihrem ganzen Sein durch die Ideen erkennen. „Et eadem ratione species intellectus angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed

etiam quantum ad materiam.“ (I. q. 57. a. 2. ad 2) Vergl. hierzu den ganzen genannten Artikel.

Die Geschöpfe, welche nicht durch eingegossene oder angeborene Species erkennen, müssen dieselben von ihren Objekten entlehnen. Die Objekte sind in diesem Falle Ursachen der Species. Wir wollen hier nicht darauf eingehen, welche Potenzen dazu notwendig sind, und wie diese wirken, um von den Objekten die Species zu gewinnen. Unter den Objekten giebt es eine große Zahl von materiellen Dingen (Materialia), die uns am besten bekannt sind. Diese sind mit der Materie behaftet und haben folglich eine ganz materielle Seinsweise. Bevor sie demnach in das Erkenntnisvermögen aufgenommen werden, müssen sie gereinigt sein von allem, was der Erkenntnis entgegensteht. Je größer die Immaterialität der Species sein muß, desto mehr muß das Objekt von der Materie losgelöst werden (abstrahi). Diese Funktion nennt man Abstraktion; dieselbe besteht somit darin, daß bei der Bildung der Species etwas von dem in den materiellen Dingen Enthaltenen in das Erkenntnisvermögen nicht mit hinübergenommen wird. Selbstverständlich wird dieses Zurückgelassene durch die Species nicht direkt erkannt. Das Nähere über die Abstraktion und besonders ihre tiefere Begründung findet seinen Platz bei der Erörterung vom menschlichen Erkennen.

§ 20.

Species impressa und species expressa (verbum mentis, intentio intellecta.)

Wie aus den bisherigen Erörterungen einleuchtet, ist die Species die Form, wodurch das Erkenntnisvermögen aktuiert wird, um den Erkenntnisakt setzen zu können; sie wird deshalb auch principium (vergl. § 17) genannt, aus dem der Akt hervorgehen kann. Da diese Species vor Setzung der Akte dem Vermögen gleichsam eingeprägt werden muß, heißt sie bei den Scholastikern gewöhnlich species impressa.

Das letzte Wort „impressa“ unterscheidet sie von einem anderen Terminus, dem wir in der scholastischen Lehre oft begegnen, nämlich der species expressa, oder w. d. i. dem verbum mentis. Was verstehen wir unter verbum und wozu dient dasselbe? Wenn wir eine gewöhnliche Thätigkeit betrachten, etwa die operatio transiens „erwärmen“, so zeigt sich, daß auf der einen Seite dieselbe von einer im Subjekte der Thätigkeit befindlichen Form („der Wärme“) ausgeht. Auf der anderen Seite aber ist die Thätigkeit nicht eher eine vollendete, als bis das Objekt in actu vorhanden ist. Ein Beispiel wird dieses am besten klar stellen. Die Wärmethätigkeit, von der eben gesprochen, ist nicht eher vollendet, als bis das Objekt, auf welches sich die Thätigkeit bezieht, selbst mit dem

Akt der Wärme versehen, vorhanden, also actu warm ist. Dann hat das Erwärmen einen vollen Abschluß gefunden, oder seinen Zielpunkt (terminus). Sofern das Wasser durch Feuer erwärmt wird, nennen wir das Wasser Objekt der Thätigkeit, das Wasser aber mit dem Akt der Wärme (das warme Wasser) Zielpunkt oder Terminus. Sobald dieser Terminus eingetreten, sobald also das Wasser actu warm ist, hat das Feuer seine Thätigkeit vollendet. Wir unterscheiden demnach: die Form des Feuers, von dem die Wärmethätigkeit ausgeht, das Wasser, worauf die Thätigkeit gerichtet ist, als Objekt, und das Wasser als warmes, welches Terminus genannt wird. Der Terminus ist die eigentliche Frucht der Thätigkeit; geht aus ihr hervor.

Wenden wir nun das Gesagte auf die immanente Thätigkeit des Erkennens an. Analog der actio transiens findet sich bei ihr eine Form, ein Prinzip, von welchem die Thätigkeit ausgeht (species impressa), desgleichen ein Objekt, worauf das Erkennen gerichtet ist, etwa der Stein, der erkannt wird. Damit nun das Erkennen ganz vollendet sei, bedarf es eines Terminus. Derselbe muß, wie bei der obengenannten Thätigkeit von dem Subjekte (resp. der Form) hervorgebracht werden oder von ihm ausgehen. Wie ferner die Wärme das Objekt als warmes zum Terminus hat, so hat das Erkennen das Objekt eben als erkanntes zum Zielpunkt. Wenn wir z. B. den Stein erkennen, so ist der Stein als erkannter (lapis intellectus) der

durch das Erkennen hervorgebrachte Terminus. Jedoch tritt jetzt wieder der schon oben (§ 3.) berührte Unterschied zwischen actio transiens („Erwärmen“) und actio immanens („Erkennen“) hervor. Jene geht hinüber zum Objekte und vollzieht sich außerhalb des Subjektes; deshalb ist auch der Terminus außerhalb desselben, wie das Wasser als warmes (Terminus) sich außerhalb des Feuers befindet. Diese aber bleibt und vollzieht sich innerhalb des Subjektes, und muß sich analog auch der Terminus innerhalb desselben vorfinden. Selbstverständlich besitzt der Terminus im Erkennenden das Sein, welches wir als dem Erkennen eigentümlich bezeichnet haben, nämlich das immaterielle oder intentionale Sein. Deshalb wird der Terminus auch genannt: „Intentio intellecta“. Vergl. S. c. G. IV. 11. Auf den Unterschied zwischen der actio transiens und immanens betreffend den Terminus macht der heil. Thomas aufmerksam in S. th. I. q. 27. a. 1. c. „Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam (actio transiens), est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem, quae manet in ipso agente (actio immanens), attenditur processio quaedam ad intra.“ Die intentio intellecta ist also der innerhalb des Erkennenden hervorgebrachte Terminus. „Haec autem intentio intellecta .... terminus intelligibilis operationis.“ (S. c. G. I. 53.) Somit erscheint auch die Thätigkeit

des Erkennens als eine fruchtbare, deren Frucht eben der Terminus ist. —

Diese Auseinandersetzung wird bestätigt und gewinnt ein ganz neues Licht durch die Erfahrung. Erst dann haben wir eine Sache völlig erkannt, oder ist unser Erkennen ein vollendetes, wenn wir imstande sind, dieselbe durch ein Wort auszudrücken (verbum exterius, vocale). Ein Schüler, der gefragt ein Ding nicht zu nennen weiß, zeigt dadurch, daß er das Ding nicht erfaßt hat. Das äußere Wort nun ist kein bloßer Laut (vox), sondern ein Laut verbunden mit einer besonderen Bedeutung (vox significativa). Das Wort hat wirklichen Inhalt und soll ein Zeichen sein für einen inneren Begriff. Wenn ich das Wort „Mensch" ausspreche, so will ich dem Zuhörer das ausdrücken, was ich erfaßt habe, nämlich den Begriff „Mensch"; der folglich dem Worte vorhergehen muß. Dem äußeren Wort muß ein inneres Wort (Begriff) entsprechen, das vom Intellekte gebildet ist, da es erst bei Vollendung des Erkenntnisaktes sich vorfindet. Es ist dieses das verbum mentis, welches von dem Erkennenden formiert und durch das äußere Wort dargestellt wird. „Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis." (I. q. 27. a. 1. c.) In dem inneren Worte drückt der Erkennende das aus, was er erkennt. „Eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud, quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea, de quibus cogitat."

(I. II. q. 93. a. 1. ad 2.) Und wie der Erkennende äußerlich spricht durch das Wort, das er äußerlich gebildet, so spricht er innerlich durch das von ihm gebildete verbum mentis. „Quando autem mens convertit se ad actu considerandum, quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur.“ (I. q. 107. a. 1. c.

Wir sind somit auf doppeltem Wege zu dem Resultat gekommen, daß die erkennenden Wesen bei vollendeter Thätigkeit innerlich einen Terminus hervorbringen, der intentio intellecta, conceptus oder auch verbum mentis genannt wird. Daß alle drei Ausdrücke dasselbe bezeichnen, ergiebt sich klar aus folgender Stelle: „Intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum.“ S. c. G. IV. 11.

§ 21.

Verhältnis des verbum mentis zum Erkenntnisakte, der species impressa und dem Objekte.

Um den Begriff des verbum mentis möglichst klar zu stellen, wird es nützlich sein, das Verhältnis desselben zu dem Erkenntnisakte, der species und dem Objekte darzulegen. Das Verhältnis zum Akte ist bereits bekannt. Das verbum mentis geht von ihm

aus und ist Frucht und Terminus desselben. „Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens." (I. q. 27. a. 1. c.) Noch schöner ist es in folgenden Worten ausgesprochen: „Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum." (Q. de pot. VIII. a. 1. c) —

Weil die Species (impressa) zuerst das Erkenntnisvermögen informieren und determinieren muß, bevor das Vermögen den Akt setzen und weiterhin das verbum hervorbringen kann, so folgt, daß jene Species das Princip des Erkennens, das verbum aber der Terminus ist. Und gerade darin liegt der eigentliche Unterschied zwischen beiden. „Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus." (Q. de pot. VIII. a. 1. c.) —

Das Verhältnis des verbum zum Objekte oder zu der erkannten Sache betreffend, lehrt der hl. Thomas, daß jenes ein Bild dieses sei (similitudo objecti). Da auch die Species früher eine similitudo objecti genannt wurde (vergl. § 17), so kommen hierin das verbum mit der species überein. Oder vielmehr das eine wird durch das andere gefordert. Es ist bereits die Lehre der Scholastiker auseinandergesetzt, daß der Intellekt (resp. das Erkenntnisvermögen) eins wird mit dem

Objekte in intenzionaler Seinsweise. Der Intellekt verbunden mit der Species, soll als ein Princip (nicht ein Kompositum aus beiden vergl. § 16) den Akt hervorbringen. Mit anderen Worten das Erkennen geht vom Intellekte aus gerade durch die Species als seine Form, der nach dem Satze: „Omne agens agit sibi simile" das Produkt ähnlich werden muß. Wie der Wärme, der Form des Feuers, der Terminus entspricht und ähnlich wird (das warme Objekt), so wird auch der Terminus der Erkenntnisthätigkeit der Form oder Species ähnlich. Weil diese also eine similitudo objecti ist, so auch jener oder das verbum mentis. „Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris: sequitur, quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale unumquodque est, talia operatur." (S. c. G. I. 53.) Mag aber das verbum auch dem erkannten Objekte ähnlich sein, so ist es doch nicht dasselbe. Jenes ist stets innerhalb des Erkennenden, dieses oft außerhalb (wie der Stein), jenes wird erst gebildet, damit dieses erkannt werde. „Differt a re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam, sicut ad finem, propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat." (Q. de pot. VIII. a. 1. c) Die Ähnlichkeit und der Unterschied wird zusammengefaßt

vom hl. Thomas in S. c. G. IV. 11. „Daraus folgt, daß im Menschen, der sich selbst erkennt, das innerlich gebildete Wort nicht ein wirklicher Mensch ist (homo verus, das innere Wort unterscheidet sich also vom eigentlichen Objekte) mit dem natürlichen Sein eines Menschen, sondern vielmehr nur ein erkannter Mensch (homo intellectus), gleichsam die vom Intellekte erfaßte Ähnlichkeit (similitudo) des wirklichen Menschen.“ Dieses genüge über das verbum mentis. Es sei nur noch bemerkt, daß in Gott, dem einfachsten Wesen manche Unterschiede fortfallen, die sich im Geschöpfe vorfinden. — Die tiefere Frage, ob auch das verbum genannt werden kann das id quod intelligitur, darf für unseren Zweck übergangen werden, ebenso die Frage, warum der äußere Sinn kein verbum bildet.

§ 22.

Verhältnis des erkennenden Subjektes zu seinem eigentümlichen, natürlichen Objekte.

Die bisher behandelte Lehre des hl. Thomas über die Species führt uns auf das Verhältnis der erkennenden Wesen zu ihrem natürlichen Objekte. Es besteht nämlich eine bestimmte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt des Erkennens. —

Zunächst ist es wohl klar, daß die Thätigkeit eines Wesens sich nach der Vollkommenheit desselben richtet. Das Tier hat eine vollkommnere Thätigkeit, als die

unter ihm stehenden Wesen, vollkommner als jenes ist der Mensch thätig, und wiederum vollkommner als dieser der Engel. Die Scholastiker pflegten zu sagen: „Omne agit, in quantum est actu“ (resp. perfectum) m. a. W.: „Ein jedes Ding handelt nach seiner Vollkommenheit.“ (I. q. 4. a. 1. c.; q. 25. a. 1. c.). So geziemt es sich auch, daß selbst innerhalb einer und derselben Thätigkeit, wie z. B. des Erkennens, eine größere oder geringere Vollkommenheit der Thätigkeit der Vollkommenheit des Subjektes entspricht. Demnach erscheint es geziemend, daß einem erkennenden Wesen, je vollkommener d. h. immaterieller es ist, ein desto vollkommnerer Gegenstand als eigentümliches Objekt zugewiesen ist. „Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile.“ (S. c. G. I. 47.) —

Wie im Anfange des vorigen § bemerkt, richtet sich die Species nach ihrem Subjekte. Außer auf den mehrerwähnten Grundsatz: „Omne receptum est in recipiente secundum modum recipientis“ können wir zum Beweise unserer Behauptung auf die innige Beziehung zwischen Subjekt, als Potenz des Erkennens, und der Species, als ihrer Form oder ihrem Akt, hinweisen. Dieses drücken die Scholastiker aus mit dem Satze: „Actus et potentia sunt ejusdem generis“ oder „Proprius actus respondet propriae potentiae“. (I. q. 54. a. 3. c.) Der Verschiedenheit der Akte folgt eine Verschiedenheit der Potenzen und umgekehrt. (A. a. O.) Deshalb müssen auch das Erkenntnisvermögen und

die Species innerhalb desselben Genus liegen; sie müssen auf derselben Stufe der Immaterialität stehen — denn die Immaterialität ist gleichsam das Genus, in dem sich die erkennenden Wesen bewegen. Die **species sensibilis** — als eine noch mit Quantität behaftete — kann demnach nur in einem mit Quantität behafteten Vermögen, einem körperlichen Organ sich finden; niemals wird sie die Form des reinen Intellektes. **(Cf. Q. VIII. de Verit. a. 3. c.)** „**Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum, qui est in genere qualitatis. Unde forma naturalis intellectus creati non potest esse, nisi sit illius generis, in quo est potentia creati intellectus. Unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius, sed forma immaterialis tantum quae est generis sui.**“ **(Q. VIII. de Verit. a. 3. c.)** Desgleichen verträgt sich eine Species, die ganz von der Materie abstrahiert, nicht mit einem körperlichen Organ, wie dem Auge; sie muß die natürliche Form einer ganz immateriellen Potenz sein.

Hieraus folgt, daß die natürliche Erkenntnis eines jeden erkennenden Wesens sich nach seiner Natur richtet; denn alle Faktoren, die zur Erkenntnis konkurrieren, das Vermögen, wie die Species folgen der Vollkommenheit des erkennenden Subjektes. Das spricht der hl. Thomas an verschiedenen Stellen aus: „**Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae.**“ **(I. q. 12. a. 4. c.)** Alles, was über die Vollkommenheit

eines erkennenden Wesens hinausgeht und dieselbe überragt, muß demnach die natürliche Erkenntnis selbst übersteigen, kann kein natürliches und eigentümliches Objekt derselben sein. „Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.“ (A. a. O.)

Gehen wir nun die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit resp. Immaterialität durch, wie es bereits früher geschehen ist (§ 10), und suchen wir die Bestätigung des Gesagten. Die Natur Gottes ist die vollkommenste; sie steht auf der höchsten Stufe der Immaterialität, sie ist das Sein schlechthin (esse subsistens). Ihr allein ist es also natürlich, das Sein schlechthin oder die göttliche Wesenheit als eigentümliches Objekt zu erkennen. „Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino.“ (I. q. 12. a. 4. c.) Deshalb übersteigt auch die göttliche Wesenheit jedes andere Erkenntnisvermögen, so daß kein Intellekt dieselbe zu ihrem natürlichen, eigentümlichen Objekte haben kann, eben weil die Natur keines Erkenntnisvermögens das Sein schlechthin ist. „Est supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.“ (A. a. O.) Folglich kann es sich nur auf übernatürliche Weise ermöglichen lassen, daß die göttliche Wesenheit von einem geschöpflichen Intellekt geschaut wird. „Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi

in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso.“ (A. a. O.)

Die anderen erkennenden Wesen sind zum Teil solche, die in sich selbst subsistieren und nicht mit der Materie verbunden sind, wie die reinen Geister. Daher ist es nach der Lehre des hl. Thomas dem Intellekte des Engels natürlich, die ohne Materie existierenden Wesen (mit Ausnahme Gottes) als eigentümliches Objekt zu erkennen. „Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes.“ (A. a. O.)

Diesen Wesen schließen sich diejenigen an, welche mit der Materie verbunden sind, wie die Menschen und Tiere. Ihrer Natur gemäß erkennen sie folglich dasjenige, was in der Materie existiert, als ihr eigentümliches Objekt. „Ea igitur, quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae.“ (A. a. O.) Indessen sind hier zwei Arten von Erkenntnisvermögen zu unterscheiden, nämlich erstens dasjenige, welches sich eines körperlichen Organes bedient; und diesem ist es eigentümlich, die Dinge zu erkennen, insofern sie körperlich, mit materiellen Qualitäten behaftet und singulär sind (denn „Materia individuationis principium“). Das Gesicht erkennt diesen weißen Stein, jene schwarze Tafel, dieses grüne Holz. Ähnlich bei den anderen Sinnen. „Unam (sc. virtutem cognoscitivam habet anima), quae est actus alicujus

corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit, nisi singularia." (I. q. 12. a. 4. c.) Das andere ist der Intellekt, ein rein immaterielles Vermögen, welches jedoch einer Seele angehört, die mit einem Körper verbunden ist. Darum muß der Intellekt die Dinge zum eigentümlichen Objekt haben, die zwar (wie er selbst) in der Materie existieren, aber nicht insofern sie in derselben existieren, materiell und singulär sind, sondern insofern sie von der Materie absehen (abstrahieren). „Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali." (I. q. 85. a. 1. c.) Das Ding aber, insofern von der singulären Materie abgesehen wird, ist die Form, die Natur im allgemeinen, wie Mensch, Tier, Menschheit, Tierheit, oder nach dem Ausdruck der Scholastiker das Universale. „Alia vero virtus cognoscitiva est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab eo per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere

hujusmodi res in universali.“ (A. a. O.) Daß die Erfahrung dieses bestätigt, muß bei der Lehre vom menschlichen Erkennen näher entwickelt werden. Vorläufig beachte man, daß die Bilder unseres Auges offenbar ganz singuläre, körperliche sind, daß unser Verstand jedoch erkennen kann „Mensch“, indem er behauptet: Sokrates ist Mensch u. s. w.

§ 23.

Nähere Erklärung des objectum proprium, sein Verhältnis zu den anderen Objekten.

Man könnte vielleicht gegen die vorgetragene Lehre die Einwendung machen, die Erfahrung zeige doch, daß der Mensch mehr erkenne als nur die Universalien, er erkenne auch Gott, die reinen Geister, die doch keine eigentlichen Universalien seien; desgleichen sei es sicher, daß Gott nicht nur seine Wesenheit erkenne, sondern auch alle Geschöpfe vom niedrigsten bis zum höchsten. Bei diesem Einwurf beachtet man nicht, daß im vorigen § gesagt ist, es stehe das eigentümliche, natürliche (objectum proprium et connaturale) Objekt mit seinem Subjekte auf gleicher Stufe der Vollkommenheit. Damit ist keineswegs behauptet, die oben genannten Objekte seien die alleinigen Objekte der betreffenden erkennenden Wesen, ebenso wenig der Satz: „Das eigentümliche Gebiet jenes Mannes ist die Philosophie“ besagen soll, von anderen Wissenschaften verstände er nichts.

Vielmehr würde dieser Satz nur erklären, in der Philosophie sei er recht gut bewandert, diese kenne er vollkommen.

Am besten wird der hl. Thomas den Ausdruck „objectum proprium“ erklären. In der Summa theolog. I. q. 88. a. 1. c. erklärt er denselben dahin, daß die objecta propria zuerst und durch sich von dem betreffenden Vermögen erkannt werden. „Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria objecta nostri intellectus, et ita primo et per se intelliguntur a nobis.“ (A. a. O.)

Somit sind die objecta propria die zuerst erkannten Objekte. Alles andere, was noch erkannt wird, kann erst an zweiter Stelle der Erkenntnis unterliegen. Daß die Erfassung der beiden Objekte gerade eine Aufeinanderfolge der Zeit involviere, ist damit nicht behauptet, es genügt eine prioritas ordinis. Unserer Erfahrung nach erkennen wir in der That zunächst die uns umgebenden materiellen Dinge; und dann schreiten wir fort zur Erkenntnis der übersinnlichen Dinge. „Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis (= potius) per creaturas in Dei cognitionem pervenimus.“ (I. q. 88. a. 3. c.) Bei der berühmten Frage nach dem primum cognitum kommt also das objectum proprium vor allem in Betracht. — Da das objectum proprium jenes ist, zu dessen Erfassung ein erkennendes Wesen bestimmt ist, so leuchtet ein, daß ein solches Objekt an sich und

durch sich erkannt wird. Die Erkenntnis der anderen Objekte muß also eine Abhängigkeit von der Erkenntnis des eigentümlichen Objektes fordern, derart daß sie nicht per se, sondern vielmehr per aliud oder auch per accidens — denn beiden steht das per se gegenüber — der Erkenntnis dargeboten werden. Auf Grund der letzteren Erkenntnis, und folglich nur soweit diese ihn führen kann — denn die Wirkung überschreitet nicht ihre Ursache — kann das erkennende Subjekt zur ersteren vorwärts schreiten. Das bestätigt der heil. Thomas. Von unserer Seele sagt er nämlich in bezug auf die Erkenntnis der über die propria hinausliegenden Objekte: „In tantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum (ein über das proprium hinausliegendes Objekt, weil rein immateriell) ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas (durch diese Species erkennt sie ihr eigentümliches Objekt, die natura rei materialis vergl. vorigen §) manuduci.“ (Q. disp. de Anima a. 16. c.) Dasselbe zeigt sich bei der natürlichen Erkenntnis, welche der reine Geist von Gott gewinnen kann, wie der englische Lehrer an mehreren Stellen lehrt. Vergl. S. c. G. II. 98. 2. „Quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suae substantiae.“

Aus dem Gesagten folgt, daß die Erkenntnis des objectum proprium eine vollkommene ist. Denn nur durch eine vollkommene Erfassung des Objektes, wofür sie eigentlich determiniert ist, erreicht eine Potenz

ihre Bestimmung. Die natürliche Bestimmung eines Wesens soll nach Gottes Plan erreicht werden. Darum sagt der hl. Thomas an verschiedenen Stellen von dem objectum proprium, daß es schlechthin erkannt wird (intelligitur), während von den anderen Objekten behauptet wird, daß sie nicht erkannt werden (non intelliguntur). Vergl. I. q. 88. a. 3. c. Unter intelligere ist das vollkommne Erkennen zu verstehen, wodurch das Objekt erfaßt wird, wie es in sich ist; intelligere bedeutet soviel, wie intus legere. (I. II. q. 8. a. 1. c.) Das intelligere muß an den obigen Stellen um so eher für ein vollkommnes Erkennen erklärt werden, weil der hl. Thomas gar nicht eine etwaige Erkenntnis der anderen das objectum proprium übersteigenden Objekte leugnet. Vergl. I. q. 88. a. 3. c. An einigen Stellen wird die vollkommne Erkenntnis des objectum proprium selbst ein comprehendere genannt. Vergl. „Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur, quam quidem non comprehendit sensus .... sed est proprium objectum intellectus.“ (III. dist. 23. q. 1. a. 2. c.)

Dem gegenüber muß die Erkenntnis der über das proprium hinausliegenden Objekte nur eine unvollkommene sein. Auf der einen Seite erklärt der heil. Thomas, daß wir von diesen anderen Objekten, wie von den reinen Geistern und Gott irgend eine natürliche Erkenntnis gewinnen können. „(Anima) pertingit ad cognitionem aliquam habendam de sub-

stantiis immaterialibus." (I. q. 88. a. 1 ad 1; vergl. q. 12. a. 12. c.) Auf der anderen Seite heißt es, daß wir sie nicht vollkommen, nicht schlechthin erkennen. „**Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum non tamen in perfectam.**" (I. q. 88. a. 2. ad 1.) „(Anima) non simpliciter et perfecte eas (sc. substantias immateriales) cognoscit." (I. q. 88. a. 1. ad 1.)

Das Auge des Intellektes, welches für sein eigentümliches Objekt genug Sehkraft besitzt, ist zu schwach, um in ein Licht von höherem Grade, wie die reinen Geister und Gott, hineinblicken zu können. Da die vollkommne Erkenntnis sich mit der Erfassung der Wesenheit deckt, — denn wenn ich das innerste Wesen eines Dinges erfasse, habe ich das Ding vollkommen erfaßt — so muß notwendig zugegeben werden, daß ein Erkenntnisvermögen die excedierenden Wesen nicht in ihrer Wesenheit erkenne. „Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus." (I. q. 88. a. 2. ad 2.) „De Deo non possumus scire, quid est." (I. q. 1. a. 7. ad 1.) „Unde non sequitur, quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei." (I. q. 12. a. 4. ad 1.)

Es wird gewiß schon aufgefallen sein, daß diese unvollkommne Erkenntnis nur auf die Objekte bezogen ist, welche das objectum proprium überragen; während die unter demselben stehenden nicht berührt sind. Der

Grund dafür ist leicht anzugeben. In der S. c. G. II. 100 rat. 2 zieht der hl. Thomas einen Vergleich zwischen dem höheren und niederen Vermögen. „Was die niedere Kraft (Vermögen) kann", heißt es dort, „kann auch die höhere, und zwar in hervorragender Weise." Die niederen Objekte also, welche dem niederen Erkenntnisvermögen eigentümlich sind, werden auch von dem höheren Vermögen erkannt, aber nicht umgekehrt. „Inferior virtus non se extendit ad ea, quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea, quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur." (I. q. 84. a. 1 ad 2.) Was das Höhere erreichen kann, hat schon das Präjudiz, das Niedere erfassen zu können. Die objecta propria des menschlichen Erkennens werden sonach von dem Intellekt des reinen Geistes und auch von Gott erkannt. In gleicher Weise unterliegen die dem Engel eigentümlichen Objekte dem Erkennen des höchsten Wesens. Diese Erkenntnis, die objecta propria eines niederen Vermögens betreffend, ist aber auch stets bei dem höhern eine vollkommnere. Das ergiebt sich schon aus dem früher angegebenen Grunde, weil nämlich ein Wesen immer durch Species erkennt, die seiner Natur konform sind. Je höher das erkennende Wesen steht, desto immaterieller die Species, und desto vollkommner die durch dieselbe erlangte Erkenntnis. Sehr schön sagt in dieser Beziehung der hl. Thomas: **„Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in supe-**

rioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem." (I. q. 57. a. 1. c.) Daraus schließt er, daß die materiellen Dinge, die eigentümlichen Objekte des menschlichen Intellektes, sowohl von den Engeln, wie von Gott in vollkommnerer Weise erkannt werden. (A. a. O.)

§ 24.

Erklärung des Satzes: „Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis."

Fassen wir das von dem Verhältnisse des objectum proprium zu den anderen Objekten Gesagte zusammen, so können wir mit dem hl. Thomas folgenden Satz aufstellen: „Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis." (I. q. 12. a. 11. c.) Dieser Satz kann zunächst auf die Art und Weise bezogen werden, wie die einzelnen Objekte der Erkenntnis unterliegen, ob direkt und zuerst, oder an zweiter Stelle und auf Grund einer voraufgehenden Erkenntnis. Das ist bereits beantwortet; der ersteren Klasse gehört das objectum proprium an, der zweiten Klasse die anderen excedierenden Objekte. — Aber auch der modus cognitionis, die Vollkommenheit oder die Mangelhaftigkeit der Erkenntnis betreffend, folgt der Natur des erkennenden Wesens. Wie gesagt, ist die Erkenntnis des eigentümlichen Objektes eine vollkommne; die Erkenntnis der excedierenden Objekte eine

mangelhafte, die sich vollständig nach dem Vollkommenheitsgrade des Subjektes richtet; die Erkenntnis der niederen Objekte eine vollkommnere. Der englische Lehrer faßt dieses zusammen in einem Satze, der dem lib. de causis entlehnt ist. „Et hoc est, quod in libr. de causis dicitur, quod intelligentia scit, quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae.“ (S. c. G. II. 98. rat. 1.) Dasselbe bemerkt der englische Lehrer bezüglich der reinen Geister in I. q 89. a. 2. c. „Est autem commune omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se et id, quod est infra se, per modum suae substantiae.“

Noch eine andere Bedeutung hat der obige Satz, wonach er besagt, daß die Eigentümlichkeit des Erkennens, die der erkennenden Natur folgt, bei der Erkenntnis aller Objekte hervortritt. Diese Bemerkung betrifft vor allem das menschliche Erkennen. Niemand leugnet, daß bei Erfassung des objectum proprium die Eigentümlichkeit eines erkennenden Wesens sich zeigt. Da aber nur auf Grund dieser Erfassung die anderen Objekte erkannt werden, und nur innerhalb des Bereiches, der sich nach dem objectum proprium richtet, ist es notwendig, daß die Eigentümlichkeit auch hier hervortritt. Die Sache erläutert sich am besten durch ein Beispiel. Es ist dem Menschen auf Grund seiner Natur eigentümlich, daß hienieden seiner Erkenntnis sinnliche Bilder sich beimischen. Das wird in der Lehre vom menschlichen Erkennen nachgewiesen und von unserer Erfahrung bestätigt. Genannte Eigentüm-

lichkeit beschränkt sich nun nicht auf die Erkenntnisakte, wodurch das objectum proprium, die Natur des sinnlichen Gegenstandes, erkannt wird, sondern dehnt sich aus auf jedes Erkennen hienieden. Mögen wir denken, an was immer wir wollen, mögen wir uns beschäftigen mit der Erforschung der reinen Geister und Gottes, überall treten die sinnlichen Bilder in unserem Geiste auf. „Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata (sinnliche Bilder).“ (I. q. 84. a. 7. c.) Nachdem der hl. Thomas in diesem lehrreichen Artikel den Satz durch die Erfahrung bewiesen, führt er auch den genannten Grund an. „Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili . . . Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.“ (A. a. O.) Noch klarer wird das Gesagte ausgesprochen in der Antwort ad 3: „Et ideo cum de hujusmodi (de Deo, de incorporeis substantiis) aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.“

§ 25.

Ueber das objectum adaequatum, als die Summe des objectum primarium und secundarium.

Aus den bisherigen Erörterungen ergiebt sich, daß wir bei einer erkennenden Potenz ein doppeltes Objekt zu unterscheiden haben, das objectum proprium, welches der Natur des Subjektes proportioniert ist, und das Objekt, welches auf Grund des proprium erkannt wird. Dieses letztere wird wohl secundarium genannt, welche Bezeichnung von selbst einleuchtet. Beide Objekte zusammengefaßt oder alles, was ein Vermögen auf welche Weise auch immer, vollkommen oder unvollkommen erkennt, heißt man das objectum adaequatum. Es umschließt den ganzen Bereich, auf welchen ein Vermögen sich erstreckt. Das objectum proprium ist bereits näher bestimmt; es gilt jetzt noch, das objectum adaequatum zu fixieren. Dasselbe muß sich notwendig nach dem ersteren richten, da es einerseits vom objectum proprium selbst und andererseits von dem gebildet wird, was durch das proprium erkannt werden kann. Darum bezeichnet der hl. Thomas als objectum adaequatum des menschlichen Erkennens hienieden die materiellen Dinge und, was durch sie erfaßt zu werden vermag. „Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia vel quae per hujusmodi cognosci possunt.“ (I. q. 12. a. 11. c.)

Soweit also kann das menschliche Erkennen sich erstrecken, als die sinnlichen Dinge es zulassen. „Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia.“ (I. q. 12. a. 12. c.) —

Da das objectum proprium und die Species, wodurch ein Wesen erkennt, einander entsprechen, so kann das objectum adaequatum auch bezeichnet werden als dasjenige, was durch die eigentümliche Species des Wesens unmittelbar oder mittelbar dargestellt wird. In Gott ist die Species mit der Wesenheit identisch; das objectum proprium ist also die göttliche Wesenheit selbst, als das zuerst durch die Species Dargestellte. In der göttlichen Wesenheit aber, in welcher die Fülle des Seins und alle Vollkommenheiten enthalten sind, erkennt Gott alle Kreaturen, alles Seiende. Darum ist objectum adaequatum Gottes das Sein, das erschaffene und das unendliche; und dieses Objekt erkennt Gott in unendlicher Weise. „Deus seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.“ (I. q. 14. a. 5. c.)

Suchen wir jetzt die Ausdehnung des objectum adaequatum bei dem kreatürlichen Erkenntnisvermögen zu bestimmen. Dabei ist es gut und notwendig, zwei Arten zu unterscheiden, nämlich das rein materielle körperliche Erkenntnisvermögen und das immaterielle. Das erstere wird informiert von einer rein körperlichen Species,

die nur Körperliches darstellt und darstellen kann. Es ist nicht fähig für eine immaterielle Species, die seinen Blick in etwa über die Materie erheben könnte. So gleicht es einem blöden Auge, welches nicht einmal das Tageslicht (die universale Natur, das Immaterielle), vielweniger das Sonnenlicht (Gott) vertragen kann. Bei der Sinnenerkenntnis kann von einem eigentlichen objectum adaequatum nicht die Rede sein; denn eine weitere Erkenntnis auf Grund des objectum proprium ist nur möglich durch Vergleichung, durch Schlußfolge, die, wie in der Lehre vom menschlichen Erkennen gezeigt wird, dem sinnlichen Erkennen nicht möglich ist. (Das sensibile commune und per accidens beruht auf etwas anderem.) Und weil der materielle Sinn des Immateriellen gar nicht fähig ist, so kann er selbst nicht auf übernatürliche Weise zur Anschauung der übersinnlichen Wesen erhoben werden. Deshalb sagt der heil. Thomas: „Sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale.“ (I. q. 12. a. 4. ad 3.)

Über dem sinnlichen Erkenntnisvermögen steht das geistige, immaterielle. Dasselbe findet sich bei dem Menschen und dem reinen Geiste. Die Species dieses Vermögens ist eine immaterielle; das eigentümliche Objekt derselben entweder etwas rein Immaterielles wie bei den Engeln, oder doch die von der Materie abstrahierte Natur, wie bei den Menschen. Es kann also das immaterielle Erkenntnisvermögen sich erstrecken auf Körperliches und Unkörperliches, also auf das ganze Gebiet

der existierenden Wesen, alles Seienden. Die immaterielle Species stellt zwar zunächst etwas bestimmtes Immaterielles dar, aber mittelbar auch die anderen immateriellen Wesen, mit denen das erste Objekt Ähnlichkeit hat.

Wenn wir ganz besonders unseren Blick auf den menschlichen Intellekt richten, so lehrt uns die Erfahrung, daß er ganz allgemeine Begriffe erkennt, wie die Güte, die Wahrheit, das Sein (z. B. Socrates est ens). Daraus ersehen wir, daß der Intellekt des Menschen von dem objectum proprium, dem sinnlichen Wesen, dem sinnlichen Sein, sich erheben kann zum allgemeinen Begriffe des Seins. (Ens universale). Das objectum adaequatum ist also alles, auf das dieser Begriff in irgend einer Weise paßt, das diesen Begriff in irgend einer Weise darstellen kann. Während demnach das objectum proprium des menschlichen Intellektes die natura rei materialis, resp. ens materiale ist, so bezeichnen wir das ens, das Seiende als solches, als objectum adaequatum. Alle die Stellen beim hl. Thomas und bei den Scholastikern, welche das ens materiale (oder natura rei materialis) als Objekt des Intellektes erklären, beziehen sich auf das eigentümliche Objekt, während an denjenigen Stellen, wo das ens im allgemeinen zum Objekte gemacht wird, das objectum adaequatum gemeint ist. Ein Beispiel der letztern Art findet sich I. q. 87. a. 3. ad 1. „Objectum intellectus est commune quoddam, sc. ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi.“

Die Erklärung, daß unter diesem ens das objectum adaequatum zu verstehen ist, wird gleich hinzugefügt mit den Worten: „Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo, quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum — bei der vom Körper getrennten Seele folgt dem neuen modus essendi ein neuer modus intelligendi — est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus (vergl. I. q. 84. a. 7.), ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.“ (A. a. O.)

Eine natürliche Gotteserkenntnis, und zwar eine unvollkommne, ist nach den gemachten Erörterungen möglich bei den Wesen, die ein rein geistiges Erkenntnisvermögen besitzen, den sogen. intellektuellen Wesen, unmöglich für das körperliche Organ. Desgleichen kann das Wesen, dem eine natürliche Gotteserkenntnis zusteht, durch die Gnade zur übernatürlichen Anschauung erhoben werden, da es für eine rein geistige Species, wie sie Gottes Wesenheit ist, von Natur aus empfänglich ist. „Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari.“ (I. q. 12. a. 4. ad 3.)

§ 26.

Objectum materiale und objectum formale.

Es ist nun noch eine wichtige Unterscheidung zu behandeln, nämlich zwischen objectum materiale und

objectum formale. Der hl. Thomas stellt in seiner Summa theol. folgenden Grundsatz auf: „Cujuslibet cognoscitivae potentiae — eigentlich heißt es an der betreffenden Stelle habitus; doch was von diesem gilt, gilt um so mehr von der potentia — objectum duo habet, sc. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti." (II. IIae. q. 1. a. 1. c.)

Dieser Unterschied zwischen dem objectum materiale und der ratio formalis objecti leuchtet bei näherem Zuschauen bald ein. Wir sehen mit dem sinnlichen Auge den Menschen, das Pferd, die Pflanze, dieselben Gegenstände erkennen wir mit dem geistigen Intellekte. Sohin sind genannte Dinge Objekte beider Erkenntnisvermögen. Und doch sind sie es nicht auf denselben Grund hin. Nicht dadurch, weil der Mensch eben ein Mensch ist, wird er Objekt des Gesichtssinnes, sondern weil er einen leuchtenden farbigen Körper hat, in gleicher Weise wie das Pferd und die Pflanze. Aus dem genannten Grunde können sie aber nicht Objekte des geistigen Erkennens sein; denn andernfalls würden nur farbige Gegenstände dem Intellekte unterworfen sein, was der gesunden Vernunft und der Erfahrung widerspricht. Hier tritt der obige Unterschied klar hervor. Mensch, Pferd, Pflanze sind wohl Objekte des sinnlichen und geistigen Erkenntnisvermögens, doch nur objecta materialia, nämlich Materien (Dinge), mit denen das betreffende Vermögen zu thun hat (materia, circa quam versatur,

operatur). Wodurch hingegen die Dinge Objekt sind oder werden, das ist die ratio formalis objecti. Wie in dem zusammengesetzten Wesen die Form ein Wesen zu dem besonderen Sein, wie dem Mensch-, Pferd-Sein bestimmt, so heißt auch dasjenige, was einen Gegenstand zum Objekte eines Erkenntnisvermögens macht und bestimmt, mit Recht ratio formalis objecti. Sehr schön ist dieses ausgesprochen in dem Kommentar des englischen Lehrers zu den Sentenzen: „In objecto alicujus potentiae contingit tria considerare sc. id, quod est formale in objecto et id, quod est materiale (et id, quod est accidentale) sicut patet in objecto visus: quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibilem actu.“ (III. d. 24. q. 1. a. 1. qu. 1. c.)

Schon oben war angedeutet, daß das Gesagte auch von den habitus gilt. Die verschiedensten Wesen, wie Gott, Kreatur können sein und sind Objekte des Glaubens (eines habitus); doch ist die ratio formalis nur dasjenige, wodurch sie zu Objekten des Glaubens werden, nämlich die göttliche Wahrheit (Wahrhaftigkeit). „Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.“ (II. IIae. q. 1. a. 1. c.) Die ratio formalis objecti, die das objectum formale bildet, ist die notwendige Bedingung, daß etwas einem Erkenntnisvermögen unterliegt. „Nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi

mediante ratione formali objecti." (II. IIae. q. 1. a. 3. c.) Man bemerke noch, daß das objectum formale auch motivum genannt wird, weil es gleichsam das Vermögen bewegt, sich mit ihm zu befassen.

In welchem Verhältnisse steht aber diese Einteilung zu der vorhergehenden in objectum proprium und adaequatum? Auf diese Frage ist zu antworten, daß jene dieser subordiniert ist. Selbst in dem objectum proprium haben wir das Materiale und Formale zu unterscheiden. Die körperlichen Dinge sind objectum proprium der Sinnenerkenntnis; aber das objectum formale ist z. B. die Farbe, wodurch sie für den Gesichtssinn erkennbar sind.

Das Gesagte leitet uns über zu dem berühmten Satze der Scholastiker: „Potentiae specificantur per objecta."

§ 27.

Erläuterung des Satzes: „Potentiae specificantur per objecta."

Um zu bestimmen, wie viele Potenzen sich in einem Wesen vorfinden, ist es notwendig zu wissen, wodurch sich die eine von der anderen unterscheidet, und wann ein genügender Grund vorhanden ist, um eine neue Potenz festzusetzen. Es handelt sich hier selbstverständlich um wesentliche Unterschiede, die aus dem Wesen

der verschiedenen Potenzen fließen müssen. Die Potenz als solche ist, wie früher auseinandergesetzt wurde (§ 15), erkennbar durch ihren Akt, zu dem sie wesentlich determiniert ist, und wird auch durch ihn definiert. Sie ist gerichtet zum Akte und des Aktes wegen da. „Potentia secundum illud quod est potentia (Potenz als solche), ordinatur ad actum.“ (I. q. 77. a. 3. c.) Sobald also der Akt ein verschiedener (specifisch, nicht numerisch s. u.) ist, muß auch die Potenz verschieden sein. Der Akt des Erkennens und des Wollens sind specifisch verschieden; dieser Verschiedenheit folgt der Unterschied zwischen dem Vermögen, denen die betreffenden Akte zugehören. Über die Unterscheidung der Akte und folglich der Potenzen stellten die Scholastiker den Satz auf: „Potentiae et actus distinguuntur (specificantur) per objecta.“ Der Beweis dieses Satzes wird vom heil. Thomas an verschiedenen Stellen gegeben; und thun wir am besten, dem Heiligen das Wort zu überlassen. Zur näheren Erläuterung sollen in den Text Bemerkungen eingeschoben werden. „Omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. (Vergl. § 12) Die aktive Potenz ist eine solche, die sich zu ihrem Objekte als agens verhält, oder dasselbe hervorbringt, wie die Potenz des Erwärmens (potentia calefaciendi). Die passive Potenz verhält sich zu ihrem Objekte als patiens, nimmt dasselbe in sich auf (patitur ab objecto), wie die Potenz des Sehens (potentia videndi), welche das farbige Objekt zu ihrer Thätigkeit in sich aufnehmen muß. Objectum autem comparatur ad

actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Es wird nun das Verhältnis des Objektes der passiven, wie aktiven Potenz zu ihrem Akte näher angegeben. Da die potentia passiva erst durch Aufnahme des Objektes in sich, durch eine Thätigkeit des Objektes auf sich, zur eigenen Thätigkeit determiniert wird, so kann das Objekt mit Recht als principium bezeichnet werden, von dem der Akt ausgeht, und *als* bewegende Ursache, welche die Potenz zur Thätigkeit bewegt. Das angeführte Beispiel macht die Sache klar. *Ad* actum autem potentiae activae comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti.“ Das Verhältnis des Aktes der aktiven Potenz zum Objekte ist ein umgekehrtes. Nicht principium, wie bei der passiven Potenz, sondern vielmehr terminus oder finis des Aktes ist hier das Objekt. Als Beispiel wird die Potenz des Wachstums (augmentativa) angezogen, deren Objekt, nämlich das Wachstum des Individuums bis zur völligen Ausgestaltung (quantum perfectum oder quantitas perfecta), erst erstrebt wird, also Endzweck (finis) ist. Diesem Obersatze fügt nun der hl. Thomas den Untersatz als zweite Prämisse bei. „Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec a calido, scilicet active, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit.“

Jede Thätigkeit richtet sich nach ihrem Prinzip oder Endzweck; empfängt von diesen ihre Bestimmung, ihr Wesen, ihre besondere Art (speciem recipit, specificatur), wird folglich von diesen benannt (denominatur) und durch sie definiert und unterscheidet sich durch sie von jeder andern. Die Thätigkeit des Erwärmens (calefactio) erhält ihre Species von ihrem Prinzip, denn sie geht nur aus und kann nur ausgehen von der W ä r m e, die sich im Subjekte der Thätigkeit findet. Sie empfängt ihre Species vom Zweck; denn sie ist darauf gerichtet — und das ist ihr Wesen und ihre Bestimmung — ein [W]armes hervorzubringen. Aus beiden Prämissen [er]giebt sich jetzt der Schlußsatz. „Unde necesse est, [qu]od potentiae diversificentur secundum actus et [obj]ecta.“ (I. q. 77. a. 3. c.) An mehreren Stellen [wir]d dieser Satz, der auch für die Moral von großer [Wi]chtigkeit ist, durch das Wort „specificantur“ wieder[g]eben. Die Bedeutung ist ganz dieselbe. Bei den [Sc]holastikern findet man öfter die Behauptung: „Idem [es]t specificativum et distinctivum“ d. h. durch das[jen]ige, wodurch ein Wesen d a s i s t, w a s e s i s t, [un]terscheidet es sich auch von allen anderen Wesen. [Du]rch die „Menschheit“ z. B. ist Sokrates „Mensch“, [un]d eben hierdurch unterscheidet er sich von allem, was [ni]cht „Mensch“ ist. Die Specifizierung oder die wesent[li]che Unterscheidung der Potenzen und Akte wird also von [d]en Objekten entnommen.

Es sei noch außer dem obigen Beweise dieses Satzes [h]ingewiesen auf einen anderen, der sich findet im I. IIae.

q. 54. a. 2. c. Hier wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Potenz, wie der Akt, eine wesentliche Beziehung (ordo) zu dem Objekte besagen. Daraus wird dann vermittelst des scholastischen Prinzips: „Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quae dicuntur“ (a. a. O.) der genannte Satz geschlossen.

Der vorige § zeigt, daß wir im Objekte ein Doppeltes zu unterscheiden haben: das Materielle (objectum, ut est res quaedam) und das Formale (objectum ut objectum, ratio formalis objecti). Folglich muß noch bestimmt werden, wie der Begriff „Objectum“ im obigen Satze zu nehmen ist, materialiter oder formaliter. Die Antwort lautet: der Begriff „Objectum“ ist formaliter zu verstehen, so daß der ganze Satz folgendermaßen ausgedrückt werden kann: „Potentiae specificantur per objecta secundum rationem formalem objecti.“ Wo also die ratio formalis objecti verschieden ist, findet eine Unterscheidung der Potenzen statt. Der Grund hierfür liegt einmal in der allgemeinen Regel, daß ein Satz zunächst formaliter zu erklären ist, dann auch in dem obigen Beweise. Wenn es darin heißt, das objectum sei principium, causa movens oder finis der Potenz, so kann das nur formaliter verstanden werden. Nicht weil die Objekte etwa Pferd, Esel, Mensch sind, bringen sie in unserem Sehvermögen die species hervor oder bewegen dasselbe zum Sehen, sondern weil sie licht und farbig sind. Würde dieses letztere fehlen, so wäre das Gesicht nicht zur

Thätigkeit determiniert. Doch das erstere kann fehlen; denn auch ein anderes farbiges Wesen, als Pferd, Esel, Mensch, unterliegt der Thätigkeit des Gesichtssinnes. Jenes ist das Wesentliche, um Objekt der Potenz zu sein, dieses nur etwas, was hinzutritt, per accidens, und wodurch eine Mehrheit von Potenzen nicht herbeigeführt wird. „Colorato (hierunter ist die ratio formalis objecti des Gesichtssinnes zu verstehen) accidit esse musicum vel grammaticum vel magnum et parvum aut hominem vel lapidem; et ideo penes hujusmodi differentias potentiae (sc. animae) non distinguuntur." (I. q. 77. a. 3. a.) Sehr klar wird dieses an folgender Stelle ausgesprochen. „Similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem, secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem: quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, in quantum sc. sunt colorata visibilia actu per lucem. (III. dist. 33. q. 1. a. 1. qu. 1. c.)

Wie bei den verschiedenen Wesen, die wir erkennen, unser Intellekt genus, differentia und species unterscheidet, so kann diese Unterscheidung auch bei der ratio formalis objecti, dem Wesentlichen des Objektes, gemacht werden. Animal ist ein Genus; wenn zu diesem eine differentia per se hinzutritt, die den Begriff „animal" näher bestimmt, von welcher besonderen Eigenschaft nämlich dieses Leben (animalitas) ist, ob ein ver-

nünftiges oder unvernünftiges (rationale vel irrationale), entsteht eine species oder wird das genus specifiziert. Jede andere Differenz (differentia per accidens), welche die „animalitas“ an und für sich nicht tangiert, bringt auch keine Species hervor, wie klein, groß, farbig u. s. w. Ein animal parvum oder magnum, nigrum oder album gehören wegen des Unterschiedes ihrer Größe oder Farbe noch keineswegs zu verschiedenen Species.

Diese Bemerkung vorausgesetzt, wird folgende Äußerung des hl. Thomas klar sein und zum besseren Verständnisse unseres jetzigen Gegenstandes beitragen. „Sed tamen considerandum est, quod ea, quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus, quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quaecunque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus, ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, sc. visus, et alia soni, sc. auditus.“ (I. q. 77. a. 3. c.)

§ 28.

Nochmalige Erläuterung des obigen Satzes durch eine Analogie und Folgerungen aus demselben.

Wegen der Wichtigkeit des im vorigen §. behandelten Satzes wollen wir einige herrliche Analogieen noch folgen lassen, die sich im Kommentar des hl. Thomas zu den Sentenzen befinden. Wie vom Philosophen Aristoteles, so wird auch vom englischen Lehrer das Erkennen ein Motus, eine Bewegung, genannt, die ihren Zielpunkt (terminus) im Objekte hat. Es finden sich daher Ähnlichkeiten zwischen dem Erkennen und der Bewegung, der lokalen sowohl, als auch derjenigen, wodurch die natürlichen Dinge entstehen (generatio). Der Motus localis und die generatio werden beide von ihrem terminus specifiziert, den terminus f o r m a l i t e r genommen und n i c h t m a t e r i a l i t e r. „Motus (specificatur) a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus, quae attenditur secundum illam rationem, secundum quam terminat motum. (Also, was dasselbe ist, secundum rationem formalem termini; secundum terminum, ut est terminus.) Unde quod descensus (heruntergehende (örtliche) Bewegung) terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis, quia motus localis non erat ad terram vel aquam, inquantum hujusmodi, sed in quantum deorsum sunt.“ Ob die heruntergehende Bewegung zum Wasser oder zur Erde

oder zu einem anderen Dinge zielt, ist vollständig unwesentlich, eine bloße differentia per accidens. „Generationes autem differunt secundum speciem, qua terminantur ad formas aquae et terrae.“

Der motus generationis hat nicht, wie die lokale Bewegung als Terminus eine Ortsrichtung, sei es oben, unten, seitwärts, rechts, links, sondern das Individuum einer bestimmten Species; die specifisch verschiedenen Formen des Wassers und der Erde fordern also auch specifisch verschiedene generationes. „Et similiter objecta diversa non diversificant actu secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem, secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem: quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, inquantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem.“ (III. dist. 33. q. 1. a. 1. qu. 1. c.)

Aus dem Satze über die Unterscheidung der Potenzen nach der ratio formalis objecti lassen sich manche Folgerungen ziehen.

1) Zunächst ist dadurch die Möglichkeit zugegeben, daß ein und derselbe Gegenstand mehreren verschiedenen Potenzen unterliegen kann. Es bieten ja besonders die vollkommnen Dinge die verschiedensten Gesichtspunkte dar, unter denen sie aufgefaßt werden können. „Nihil prohibet,“ sagt der hl. Thomas, „id, quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem; et ideo potest ad diversas potentias

animae pertinere." (I. q. 77. a. 3. ad 3.) Ein und derselbe Apfel ist Objekt des Sehvermögens, des Gehöres, des Geruches, des Geschmackes, des Gefühles, des Intellektes.

2) Objekte, die nach ihrer Species oder ihrem Genus die verschiedensten Dinge sind, können einem und demselben Vermögen unterstehen; und zwar richtet sich die größere oder geringere Zahl der Objekte nach der Universalität der ratio formalis objecti. Im vorigen § war bereits bemerkt worden, daß wir bei der ratio formalis objecti auch eine Gliederung vornehmen können in Genus und Species, wie bei den kreatürlichen Wesen. Die nähere Ausführung muß für später aufbewahrt werden. Das Genus ist universeller, hat eine weitere Ausdehnung (extensio) als die Species; unter das Genus animal fallen z. B. alle lebenden mit Sinnen begabten Wesen, die Tiere und Menschen, während die Species homo weit beschränkter ist und sich nur auf alle mit Vernunft begabten Wesen erstreckt. So verhält es sich auch mit den verschiedenen Potenzen. Ist die ratio formalis objecti der einen Potenz universeller und steht sie zu der der anderen Potenz, wie Genus zu Species, so hat jene einen weiteren Umfang, gleichsam einen weiteren Blick, wie diese. „Potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti, quam potentia inferior; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia; quae tamen differunt secundum

rationes, quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est, quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur." (I. q. 77. a. 3. ad 4.) Dasselbe wiederholt sich bei den habitus, die auch nach ihren Objekten specifiziert werden. Die Wissenschaften (scientiae), welche zu den habitus gehören, zeigen dieses offenbar. Die Metaphysik z. B. betrachtet das Objekt in quantum est ens; die Physik hingegen in quantum est ens mobile. Da nun die letztere ratio formalis ens mobile (als Species) der ersteren ens (als Genus) untersteht, muß die Metaphysik einen weiteren Gesichtskreis haben, als die Physik. Zu jener gehören als Objekte alle Dinge, welche irgend ein Sein haben oder haben können, zu dieser nur die Wesen, die einer Bewegung unterliegen. Die ganze zweite Folgerung wird vom hl. Thomas zusammengefaßt in folgenden Worten: „Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali. Sicut objectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile. Unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea, quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum sc. sunt divinitus

revelabilia: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.“ (I. q. 1. a. 3. ad 2.)

§ 29.

Tiefster Grund für die größere oder geringere Anzahl der Potenzen in einem Wesen.

Die Frage über die Specifizierung der Potenzen findet vor allem ihre Anwendung bei den erkennenden Wesen, welchen eine Mehrheit von Potenzen zukommt. Somit wollen wir im Anschlusse an das Vorhergehende eine Untersuchung anstellen, die bereits im § 13 berührt worden ist. Worin liegt nämlich der tiefere Grund, daß in dem einen Wesen, wie sich später zeigen wird, mehrere Erkenntnispotenzen, als in dem anderen vorhanden sind? Es war in dem gedachten § auf die größere oder geringere Vollkommenheit der Wesen als Grund hingewiesen. Doch bedarf dieses noch einer besonderen Beleuchtung, da die Erfahrung zeigt, daß der Mensch, obwohl vollkommner als das Tier, doch mehr Erkenntnispotenzen aufweist, als dieses.

Das Streben jeder Erkenntnispotenz, wie des erkennenden Wesens ist nach Erreichung des Objektes, der Wahrheit oder Wirklichkeit, gerichtet. Sobald das Objekt in vollkommner Weise erreicht ist, hört das Streben auf, und es beginnt die Ruhe in der Wahrheit. Der Zustand des Strebens ist nur ein unvoll-

kommner, der in den vollkommnen Zustand des Besitzes der Wahrheit übergehen soll. Einer höheren Vollendung erfreuen sich die erkennenden Wesen, welche schon im Besitze der Wahrheit sind. Doch kann es unter solchen Wesen noch eine Abstufung geben; an erster Stelle nämlich steht das Wesen, welches nicht nur die Wahrheit besitzt, sondern die Wahrheit selbst ist. Dieses nimmt nicht teil gleich den geschaffenen Wesen am Sein, noch an der Wahrheit; Subjekt und Objekt (Wahrheit) sind identisch. „Unde sequitur, quod non solum in ipso (Deo) sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.“ (I. q. 16. a. 5. c.) Bei Gott ist auch keine Rede von einer eigentlichen Erkenntnispotenz. Denn da die Potenz nur eine Vermittelung ist zwischen Subjekt und Objekt (siehe § 13), so ist bei der Identität dieser beiden ein Mittelglied nicht möglich. Die aus der Allmacht Gottes hervorgegangenen und mit Erkenntnis begabten Wesen sind nicht die Wahrheit, sondern nehmen nur teil daran.

Diese Teilnahme kann eine verschiedene sein. Manche Wesen sind beschränkt auf diese oder jene partikuläre Wahrheit; ihre Erkenntnis vermag nur einzelne individuelle Objekte zu erfassen. Das sind diejenigen, welche keine andere Erkenntnis besitzen, als durch körperliche Organe; die Objekte sind folglich materiell singuläre Dinge, Individuen. Vergl. hierzu § 22. Eine zweite Klasse von Wesen bilden die mehr immateriellen, deren Objekt das Seiende als solches

(ens ut sic), die Wahrheit als solche (verum ut sic) ist. Vergl. § 25. Sie participieren nicht nur an der einzelnen singulären Wahrheit, dem Einzelwesen, sondern an der Wahrheit schlechthin. Darum fällt alles unter ihr Objekt, dem auch immer der Begriff „Wahrheit" zukommt. Wir haben nach dem Gesagten bei den erkennenden Wesen, die an der Wahrheit participieren, ein doppeltes Ziel zu unterscheiden oder eine doppelte Vollkommenheit, die sie erlangen können. Das eine Ziel ist die eine und die andere partikuläre Wahrheit, das andere Ziel die Wahrheit als solche (in universali); jenes ein unvollkommnes Gut, dieses ein vollkommenes. „Quae sunt in rebus infima, non possunt consequi," sagt nun der hl. Thomas, „perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt, quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his, quae absque motu perfectam possident bonitatem" (I. q. 77. a. 2. c.) In diesen dem Philosophen Aristoteles (De coelo lib. II. text. 66.) entlehnten Worten stellt der hl. Thomas eine gewisse Stufenleiter der Wesen auf, je nach ihrem Verhältnisse zu dem Ziele, wozu sie bestimmt sind. Die vollkommenste Stufe, wie eben schon ausgeführt wurde, ist jene, auf der nicht mehr ein Streben, sondern die Ruhe im Besitze herrscht. Auf das Reich der mit Erkenntnis begabten

Wesen angewandt, steht auf dieser Stufe Gott, bei dem nicht einmal ein Streben nach Wahrheit gedacht werden kann. Die zweite Stufe bilden die Wesen, welche das vollkommne Gut durch geringe Bewegung, durch wenige Mittel erreichen. Unter diesen stehen diejenigen, welche zwar für den Besitz des vollkommnen Gutes bestimmt sind, aber nur durch viele Mittel den Besitz erlangen. Die Mittel zur Erreichung der Wahrheit sind einerseits die Erkenntnisakte und andererseits die diesen zu Grunde liegenden Potenzen. Eine größere Zahl derselben haben wir bei dem Menschen zu erwarten, als bei dem vollkommneren Engel, deren beider Objekt die Wahrheit an sich ist. Auf der untersten Stufe sind die Geschöpfe zu suchen, deren Bestimmung auf ein unvollkommnes, partikuläres Gut sich beschränkt; sie sind unvollkommen, wenn es auch bei ihnen nur weniger Mittel zum Ziele bedarf. Als erkennende Wesen stehen die Tiere auf dieser Stufe. Es wäre demnach nicht auffallend, beim Menschen mehr Erkenntnispotenzen zu finden, als bei den Tieren. Die ganze Auseinandersetzung wird vom hl. Thomas durch ein treffliches Beispiel zur Anschauung gebracht. Er vergleicht die mannigfaltigen Wesen wegen des Verhältnisses zu ihrer Bestimmung mit Menschen, die eine verschiedene Disposition zur Gesundheit haben. „Sicut infime est ad sanitatem dispositus, qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est, qui potest perfectam consequi sanitatem,

sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.“ (I. q. 77. a. 2. c.)

IV. Teil.

Beziehung des Objektes und des Aktes zum Subjekte ihrem Sein nach.

§ 30.

Verhältnis des Subjektes zum Objekte. Ist Identität derselben möglich und wann?

Im bisherigen Verlaufe unserer Erörterungen wurden uns die notwendigen Requisite des Erkennens: der Akt, das Subjekt und das Objekt in ihrem Sein an sich vorgeführt. Damit aber unsere Auseinandersetzung einen Abschluß erhalte, erscheint es erforderlich, die obigen Teile in ihrer Beziehung auf einander zu betrachten Es sind zwei Fragen zu erledigen: „Wie verhält sich das Subjekt zum Objekte?“ und „Wie verhält sich das Subjekt des Erkennens zum Akte?“ —

Zur Lösung der ersten Frage erinnere man sich an das im § 16 Gesagte. Dort wurde auf die innige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt des Erkennens

hingewiesen, und sogar die Identität derselben (wenn auch in gewisser Weise) behauptet. „Cognoscens in actu est cognitum in actu.“ Dieser Satz gilt von der Identität des Subjektes und Objektes ihrem intentionalen Sein nach. Vergl. § 16. Deshalb erklärt ihn der hl. Thomas mit folgenden Worten: „Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu.“ (I. q. 87. a. 1. ad 3.) Hiermit ist aber noch nicht gesagt, ob auch dem natürlichen Sein nach zwischen Subjekt und Objekt Identität bestehen kann. Nur in dem Falle erscheint dieses möglich, wo das natürliche Sein mit dem intentionalen Sein zusammenfällt, oder auch wo ein Wesen als solches cognoscens in actu und cognitum in actu ist. Als Eigenschaft, die jedem erkennenden Wesen zukommen muß und vor allem deshalb dem cognoscens actu, ist früher die Immaterialität genannt; dieselbe Eigenschaft gebührt dem cognitum in actu. Hieraus kann man schließen, daß nur dann eine wirkliche Identität von Subjekt und Objekt möglich ist, wenn das betreffende Wesen actu immateriell ist ohne Beimischung von Materie. Denn sofern etwas Materie beigemischt ist, ist das Wesen nicht vollständig immateriell und deshalb cognitum actu, sondern nur zum Teil, kann demnach auch keine völlige Identität eintreten mit dem Subjekte. Ein Wesen hin-

gegen, welches zugleich die dem Subjekte und Objekte des Erkennens gebührenden Eigenschaften actu besitzt, kann Subjekt und Objekt des Erkennens zugleich sein. Da der Erkenntnisakt die innige Vereinigung des erkennenden Subjektes mit dem Erkannten in immaterieller Seinsweise zur notwendigen Voraussetzung hat, und dieses bei dem rein immateriellen Wesen zutrifft, — ein solches Wesen ist als immateriell cognoscens und cognitum und, weil mit sich identisch, Subjekt und Objekt in innigster Vereinigung enthaltend — so ergiebt sich derselbe Schluß. Im genannten Falle ist es nicht erforderlich, daß eine vom Objekte verschiedene Species eintritt, weil das Objekt die Funktionen derselben ausfüllt. Vergl. § 18 Anm. 2. Desgleichen ist ein rein immaterielles Wesen stets actu cognoscens und actu cognitum; es ist ja sich immer gleich und kann deshalb nicht potentiâ cognoscens (natürlich rücksichtlich seiner selbst, als Objekt) genannt werden. Wäre es potentiâ cognoscens, so würde das besagen: es will erst eins werden mit dem Objekte, ist es also noch nicht. Das aber ist gegen unsere Voraussetzung.

Der hl. Thomas ist mit der gemachten Ausführung in bester Übereinstimmung. Bevor wir seine Worte citieren, sei erinnert an den Ausdruck der Scholastiker: **forma subsistens.** Weil die Form im Gegensatze zur Materie steht, und deshalb immateriell ist, heißt jene **forma subsistens**, die nicht mit der Materie verbunden ist, in ihr, als ihrem Träger, nicht ruht, vielmehr in sich selbst steht — daher der Name. Die **forma sub-**

sistens fällt demnach zusammen mit dem oben genannten rein immateriellen Wesen. Von der forma subsistens pflegte man auch wohl den Ausdruck zu gebrauchen: forma, quae redit in seipsum. Die Bedeutung dieses Ausdruckes und die Anwendung auf unseren Fall siehe I. q. 14. a. 2. ad 1. Von dem Engel, der rein immateriell oder eine forma subsistens ist, sagt der englische Lehrer, und stimmt das mit unseren Erörterungen überein: „Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.“ (I. q. 56. a. 1. c.) Im letzten Satze sind zwei Behauptungen aufgestellt: „seipsum intelligat“ — Identität von Subjekt und Objekt und „per suam formam, quae est sua substantia“ — das Objekt vollzieht selbst die Funktionen der Species. An einer anderen Stelle, die wir den Quaest. disp. entnehmen, wird auf das andere oben angegebene Moment hingewiesen, der stets aktuellen Erkenntnis. „Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae ejus, sed respectu ejus semper est in actu.“ (Q. VIII. de Verit. a. 6. ad 7.)

Wenn die letztgenannte Eigenschaft, die sich bei der Identität von Subjekt und Objekt findet, nämlich daß das Erkenntnisvermögen stets in actu ist, wenn diese Eigenschaft fehlt, so können wir mit Recht schließen: das erkennende Subjekt ist verschieden vom Objekte. Ein Wesen, welches in potentiâ zu seinem Objekte steht,

muß von denselben verschieden sein. Der hl. Thomas spricht diese Folgerung mit folgenden Worten aus: „Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.“ (I. q. 14. a. 2. c.) Der Sinn dieses Satzes ist: Wenn das sinnliche oder geistige Erkenntnisvermögen in potentiâ erkennend ist, so ist das erkennbare Objekt vom Vermögen verschieden. — Das „utrumque“ bezieht sich auf „sensus vel intellectus“ und nicht zugleich auf „sensibile vel intelligibile“, sonst würde der Satz keine allgemeine Wahrheit aussprechen. Vergl. hierzu den Kommentar des Kard. Cajetan zu I. q. 14. a. 2. —

Der Grund liegt auf der Hand. Das Subjekt, welches in potentiâ erkennend ist, zeigt eben dadurch an, daß es erst das werden will, was es noch nicht actu ist. Darum sagt der englische Lehrer: „Quia per hoc, quod est in potentia, differt ab intelligibili et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae.“ (I. q. 14. a. 2. ad 2.)

Hier tritt die zweite Beziehung hervor, in welcher das Subjekt zum Objekte stehen kann: Das Subjekt ist vom Objekte verschieden. In diesem Falle kann selbstverständlich das Subjekt nicht mit der Species identisch sein, wie im vorigen Falle. Denn fände dieses statt, so müßte auch das Objekt identisch sein mit dem Subjekte, da das Subjekt als Species nur sich selbst vollkommen darstellen könnte.

Die Identität also von Subjekt und Objekt tritt nach dem Gesagten bei Wesen ein, die actu erkennend, actu immateriell sind; die Diversität bei solchen, die potentiâ erkennend sind. Jener Zustand ist also der vollkommne, dieser ein unvollkommner. Jener Zustand ist schon im Besitze dessen, was das Resultat jeder Erkenntnis ist, ut cognoscens sit cognitum; dieser ist im Streben nach dem Resultat, er ist eben in potentiâ. Darum ist das Erkennen Gottes das denkbar vollkommenste. Gott ist actu immateriell ohne jegliche Potenzialität. „Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens, sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus.“ (I. q. 14. a. 2. c.)

Indes könnte man gegen das Vorgetragene folgende Einwendung machen. Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch anfangs in potentia seiner Selbsterkenntnis ist. Daraus würde nach obiger Lehre die Diversität von Subjekt und Objekt des Selbsterkennens folgen. Niemand wird aber das behaupten wollen. Wenn jemand sich selbst erkennt, so ist das Subjekt und Objekt des Aktes ganz dasselbe. Auf diesen Einwurf ist zu erwide , daß die obengenannte Lehre gilt von dem direkten und

eigentümlichen Objekte eines Erkenntnisvermögens. Dieses tritt in der Auseinandersetzung klar hervor. Denn bei der ersten Beziehung des Subjektes zum Objekte, nämlich der Identität war hervorgehoben, daß in diesem Falle auch die Species mit beiden identisch wäre. Das aber, was durch die Species zunächst und direkt dargestellt wird, ist das eigentliche und direkte Objekt. Somit wird durch obige Auseinandersetzung nicht im geringsten geleugnet, daß ein in potentia erkennendes Wesen sich selbst erkennen könnte, sondern nur, daß eine solche Erkenntnis eine d i r e k t e sei, und ein solches Wesen sich selbst zum direkten Objekte habe. Wir Menschen besitzen wohl Erkenntnis unserer selbst, unseres Wesens, aber eine reflexe. Vergl. § 18 Anm. 1.

§ 31.

Bei der Diversität von Subjekt und Objekt unterscheidet man eine potentia essentialis und accidentalis. — Wann tritt zum Behuf der Erkenntnis ein Einfluß seitens des Objekts ein? (Motio ab objecto.)

Bei den erkennenden Wesen, welche potentiâ erkennend sind, haben wir bereits früher eine doppelte potentia cognoscendi unterschieden, nämlich potentia [illegible] actum und potentia ad species. Vergl. § 12. Mag ein Wesen in der einen oder auch in der anderen

Potenz sich befinden, stets besteht Diversität zwischen Subjekt und Objekt. Die Wesen der ersten Klasse, die nur in potentia ad actum sind, haben die Species bereits, sie befinden sich, wie die Scholastiker zu sagen pflegen, in actu primo und müssen noch zum actus secundus, der Thätigkeit übergehen. Sie sind bereits in actu speciei, nicht aber in actu operationis. Vergl. hierzu I. q. 56. a. 1. c. Die Wesen der zweiten Klasse werden vom hl. Thomas in folgender Weise bezeichnet: „Considerandum est, quod hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantum“ — natürlich potentia essentiali vergl. § 12. — (I. q. 56. a. 1. c.) Damit diese Wesen demnach zum Akte der Erkenntnis geführt werden, ist es zunächst erforderlich, daß sie „in den Akt der Species“ übertragen werden, d. h. daß die Species in actu in sie aufgenommen wird, die nur in potentia in ihnen war. Das spricht der hl. Thomas in den folgenden Worten desselben Artikels aus: „Ad hoc, quod actu cognoscat, requiritur, quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei.“ Weil der Ausdruck: „a potentia in actum reducere“ bei den Scholastikern gleichbedeutend ist mit „movere“, so folgt aus dem Gesagten, daß ein Wesen, welches in potentia essentiali cognoscendi sich befindet, „vom Objekte zum Akt der Species bewegt werden“ muß (debet moveri ab objecto). Wie diese Einwirkung wohl vor sich gehen mag, muß einer Behandlung des menschlichen Erkennens

vorbehalten bleiben. Wir sind hiermit zu demselben Resultat gekommen, wie im § 19. —

Gegen unsere Folgerung, die zugleich die Folgerung des hl. Thomas ist, wäre ein Einwand möglich. Man könnte nämlich sagen: Wir gestehen zu, daß ein in potentia erkennendes Wesen von der Potenz zum Akte bewegt werden muß; aber ungerechtfertigt ist der Schluß: movetur ab objecto. Könnte denn nicht diese Motion von etwas anderem, etwa von Gott ausgehen? Hierauf erwidern wir: Gewiß ist eine Motion von seiten Gottes möglich. Doch sprechen wir hier vom natürlichen Erkennen, nicht vom übernatürlichen und wunderbaren. Zu einem natürlichen Akte hat gewiß Gott alles Notwendige verliehen, das auch auf natürliche Weise wirkt. Ein „Deus ex machina“ darf nicht ohne Not eingeführt werden. Ist dieses aber ausgeschlossen, so bleibt das Objekt als Agens übrig, das seine Species (similitudo sui) der Potenz am besten vermitteln kann. —

Die neue Beziehung des Objektes zum Subjekte: „moveri ab objecto“ tritt, wie sich aus dem Gesagten klar ergiebt, nur ein, wenn das erkennende Wesen in potentia essentiali sich befindet. Das ist indessen ein unvollkommner Zustand eines erkennenden Wesens im Gegensatze zu einem in actu befindlichen Wesen. Sonach ist das moveri ab objecto nur eine Folge der Unvollkommenheit, der Potenzialität. Nicht weil ein Wesen erkennend ist, wird es vom Objekte in den Akt der Species geführt, sondern weil es in unvollkommner

Weise erkennend ist. Mit Recht sagt deshalb der heil. Thomas: „Ex quo patet, quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis, in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens." (I. q. 56. a. 1. c.) Und an einer anderen Stelle desselben Artikels: „Moveri et pati (gleichbedeutend mit moveri; denn das Ding, welches bewegt wird, verhält sich zum bewegenden wie agens zum patiens) convenit intellectui, secundum quod est in potentia" (l. c. ad 3). Daß hier unter „in potentia" die potentia essentialis zu verstehen, ergiebt sich aus dem, was den letzten Worten noch hinzugefügt ist. „Unde non habet locum (nämlich das moveri ab objecto) in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc, quod intelligit seipsum." Den anderen Objekten (mit Ausnahme der eigenen Wesenheit) des Engels gegenüber spricht aber der hl. Thomas von einer potentia accidentalis. Vergl. I. q. 58. a. 1. Diesen Sinn verteidigt auch Kardinal Cajetan den Einwürfen des Duns Scotus gegenüber im Kommentar zu I. q. 56. a. 1.

§ 32.

Nähere Beleuchtung des vorhergehenden §. Species subsistens, Species inhaerens, informans.

Im vorigen § ist im Grunde schon die verschiedene Beziehung des Subjektes zum Objekte seinem intentionalen Sein nach, oder zur Species, klargelegt. Wegen

Wichtigkeit der Sache folge hier noch eine bessere Beleuchtung. Der Zweck der Species ist bekanntlich, das Objekt in intentionaler Seinsweise mit dem Subjekte zu vereinigen. Falls indessen das Objekt mit dem Subjekte identisch ist, ist dieser Zweck schon erreicht (siehe § 30), und das Objekt und folglich auch das Subjekt ist mit der Species eins und dasselbe. Hier pflegten die Scholastiker zu sagen: Das Objekt ist mit dem Subjekte verbunden durch Identität (per identitatem). Die Species ist dann gleich dem Subjekte eine forma subsistens. (Vergl. § 30.) —

Wenn das Erkenntnisvermögen noch in potentia zum Objekt ist, so wird die Species in die Potenz aufgenommen, sie informiert dieselbe und haftet in ihr. Dann ist die Species eine forma inhaerens oder informans, und pflegt man sich wohl auszudrücken: „Das Objekt ist mit dem Subjekte verbunden durch Information (per informationem, per inhaerentiam.)“

Mag die Species in sich subsistieren, mag sie dem Vermögen inhärieren, immer kann der Erkenntnisakt gesetzt werden. Das Wesentliche liegt in dem Dasein der Species; die Art und Weise dagegen, wie sie vorhanden ist, scheint zur Setzung des Erkenntnisaktes irrelevant. Doch kann sie zur Vollkommenheit des Aktes beitragen. Der hl. Thomas sucht uns dieses durch ein Beispiel zu erklären. Die Species ist nämlich oben (§§ 16, 17) die Form genannt worden, durch welche die Thätigkeit des Erkennens bedingt ist. Damit nun eine Form ihre Thätigkeit verursacht, macht es

keinen Unterschied, ob sie subsistiert oder inhäriert. „Nihil autem differt ad hoc, quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhaerens et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens“ (I. q. 56. a. 1. c.) Man beachte, daß der hl. Thomas sagt: „ad hoc, quod forma sit principium actionis“, nicht aber ad hoc, quo modo etc. Es wird also durch Subsistenz oder Inhäsion der Form kein Unterschied begründet, sofern wir nur die Setzung der einzelnen Akte ins Auge fassen; denn eine subsistierende Form ist thätig und ebenso eine inhärierende. Sobald wir aber die Art und Weise, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Akte ins Auge fassen, hat die Subsistenz der Form vor der Inhäsion einen bedeutenden Vorzug, weil in jenem Falle die Akte viel vollkommner gesetzt werden, als in diesem. Analog ist folglich auch das „non minus“ aufzufassen, welches beim Beispiel von der Wärme angewendet wird. Daß etwas erwärmt wird, könnte ebensogut die inhärierende, wie die subsistierende Form der Wärme verursachen. Die Größe der Wärmethätigkeit ist aber bei dieser und jener eine verschiedene. Gleichwie das esse per se subsistens die ganze Vollkommenheit des Seins in sich schließt (vergl. I. q. 4. a. 2. c.), die seienden Geschöpfe nur mehr oder weniger am Sein participieren, so haben die warmen Gegenstände, bei denen die Form der Wärme inhäriert, nur einen größeren oder geringeren Anteil der

Wärme an sich. Würde die Wärme aber in sich subsistieren, so wäre sie die Fülle aller Wärme. „Sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris.“ (A. a. O.) Eine vollkommnere, größere Wärme brächte die subsistierende Wärme hervor.

In ähnlicher Weise wird auch das Erkennen dann ein vollkommneres sein, wenn die Species, mit dem Subjekte identisch, subsistiert, als wenn sie dem Erkenntnisvermögen nur inhäriert. Die größere Vollkommenheit der Erkenntnis bei einer subsistierenden Species giebt auch der hl. Thomas zu mit den Worten: „Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.“ (I. q. 14. a. 6. ad 1.) Denn vollkommner kann das Objekt nicht im Erkennenden sein, als wenn die Species subsistiert und folglich mit dem erkennenden Subjekte identisch ist.

Gegen die im letzten Bedingungssatze enthaltene und schon vorher bestätigte Folgerung führe man nicht die Anschauung Gottes, die sogen. Visio beatifica, ins Feld, wo nämlich die Wesenheit Gottes selbst Species, und somit die Species subsistierend, aber nichtsdestoweniger vom Subjekte, dem verklärten Engel oder Menschen verschieden sei. Wir bewegen uns eben auf natürlichem Boden, und hier gilt die Folgerung.

§ 33.

Verhältnis des Subjektes zum Akte. Wann Identität und Diversität?

Die zweite Frage, die (nach § 30) noch zu behandeln ist, betrifft das Verhältnis des Aktes zum Subjekte Eine Beziehung, wonach nämlich das Subjekt bald in der Potenz zum Akte (in potentia accidentali), bald mit dem Akte verbunden ist (in actu), war bereits mehrere Male berührt. Doch kann diese Beziehung: bald in Potenz, bald im Akte, nur dort eintreten, wo ein Wesen nicht seine eigene Vollkommenheit, sein eigener Akt ist. Sofern das Subjekt sich mit dem Akte identifiziert, kann von einer Potenz zum Akte nicht mehr die Rede sein.

Das Sein oder Existieren eines Wesens ist ein Akt oder eine Vollkommenheit, weil ein Wesen durch die Existenz vervollkommnet wird. Über dieser Vollkommenheit steht noch eine andere, die auch im Gegensatze zu jener actus secundus genannt wird. Das ist der Akt der Thätigkeit (actio, operatio). Das existierende Wesen, welches bereits den Akt der Existenz in sich schließt (als actus primus), kann noch vervollkommnet werden durch die Setzung der Thätigkeit. Nur ein Wesen giebt es nach der Lehre des hl. Thomas, welches mit seiner Existenz, dem actus primus, identisch ist. „Est igitur Deus suum esse.“ (I. q. 3. a. 4. c.) „Sua igitur essentia est suum esse.“ (A. a. O.) Dieses

Wesen ist das Sein selbst oder die Fülle alles Seins; und folglich, da in der Fülle alles Seins auch die Thätigkeit enthalten ist, identifiziert es sich mit der Thätigkeit. „Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.“ (I. q. 54. a. 1. c.) Was von der Thätigkeit im allgemeinen gilt, muß um so mehr von der Thätigkeit des Erkennens gelten. Darum ist auch nur in Gott das Erkennen eins und dasselbe mit seinem Wesen. „Intelligere Dei est ejus substantia.“ (I. q. 14. a. 4. c.) Um so mehr aber kann die Identität des Erkennens mit der Wesenheit Gottes ausgesprochen werden, weil diese Thätigkeit wesentlich die innigste Verbindung mit dem Subjekte besagt. Sie ist ja eine actio immanens. (Vergl. § 3.)

Wie kein geschaffenes Wesen mit seinem actus primus, dem Sein, identisch ist, so ist auch keines sein actus secundus oder seine Thätigkeit. „Impossibile est, quod actio angeli vel cujuscunque alterius creaturae sit ejus substantia.“ (I. q. 54. a. 1. c.) Der Akt des Erkennens ist gleichfalls bei allen geschaffenen erkennenden Wesen verschieden von der erkennenden Substanz. Es liegt dieses begründet in der Unvollkommenheit, in der Potenzialität der Geschöpfe, die eben deshalb von ihrer letzten Vollkommenheit (actus secundus) verschieden sein müssen. (A. a. O.) —

Klar tritt dieses bei den erkenntnisfähigen Naturen hervor, deren Objekt vom Subjekte verschieden ist. Denn der Erkenntnisakt ist eine Wirkung, die durch die

Verbindung des Objektes mit dem Erkennenden hervorgebracht wird. „Ex hoc enim, quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.“ (I. q. 54. a. 1. ad 3.) Das Erkennen folgt deshalb erst der Vereinigung beider. „Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente.“ (A. a. O.) Wäre der Erkenntnisakt identisch mit dem Subjekte, so könnte er nicht erst eine Frucht der Verbindung desselben mit dem Objekte sein. Die Verschiedenheit des einen vom anderen ist also eine notwendige Folge, wie auch der eben citierte Text besagt „effectus differens ab utroque.“

Die anderen erkenntnisfähigen Wesen, bei denen wir eine Identität von Subjekt und Objekt vorfinden, können wegen ihrer kreatürlichen Unvollkommenheit ebensowenig den Erkenntnisakt sich identifizieren. Gott allein kommt dieses zu, in welchem weder Diversität des Subjektes und Objektes noch auch die geringste Unvollkommenheit vorhanden ist.

Inhaltsverzeichnis.

